

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Espejismos imaginarios del Otro en la adicción
Una aproximación psicoanalítica a la función del Otro
en la adicción a tóxicos en la neurosis**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Karín Andrea Cruz Torres

Director

José Miguel Marinas

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



Tesis Doctoral

ESPEJISMOS IMAGINARIOS DEL OTRO EN LA
ADICCIÓN

Una Aproximación psicoanalítica a la función del Otro en la Adicción a
tóxicos en la neurosis

Memoria para optar al grado de doctor
presentada por

Karín Andrea Cruz Torres

Director

José Miguel Marinas

Madrid, 2015

A Julieta y Candela

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mis padres por mostrarme el camino de la vida de la manera en que lo hicieron.

A mi hermana Javiera por su cariño incondicional, por las conversaciones de la vida, por su dulzura.

A mi hermano por su cariño, por ejercer siempre de hermano mayor.

Al maestro José Miguel Marinas, por recibirme en sus clases, en su seminario y por alentar siempre la curiosidad por investigar, por su buen humor y enorme sabiduría, por su relación con latino-américa y lo extranjero y por siempre hacerme sentir en casa.

A Andrés, mi marido y mi amigo por haber confiado en mí, por su ímpetu en todo, por alentarme siempre, por quererme. Por haberme permitido construir junto a él la hermosa familia que tenemos y que me hace plenamente feliz.

A mis hijas Candela y Julieta que han sido el motor, la energía para terminar esta tesis, gracias hijas por enseñarme tanto acerca del amor. Julieta por tus ganas de hablar, porque me muestras que antes de la adquisición del lenguaje hablas con tus ojos, por esa expresividad hija. Candela porque eres pura luz, por tu forma de observar y de sorprenderte de cada cosa que conoces, por ser tan regalona.

A mis amigos, por la compañía, cariño y lealtad.

A todos y cada uno por permitir esta escritura.

ESPEJISMOS IMAGINARIOS DEL OTRO EN LA ADICCIÓN

Una Aproximación psicoanalítica a la función del Otro en la Adicción a tóxicos en la neurosis

RESUMEN

Palabras Claves: *Declinación del Padre, Función Paterna, Constitución subjetiva, Imaginario, Otro, Adicción.*

El *padre*, como concepto, a lo largo de la historia del psicoanálisis ha sido un vector fundamental, considerado como el portador del efecto de orden y ley en la *constitución subjetiva* y social.

Debido a que se le ha atribuido a la figura del padre el poder de subjetivación, así mismo se ha entendido su ausencia o declinación como la causa de los males que aquejan a las sociedades modernas. Explícita o implícitamente el padre siempre es el culpable. La *adicción* a tóxicos no escapa a ello.

En Lacan el concepto del padre pasa por diversas transformaciones paradigmáticas. Nos detenemos en el primer Lacan y su posterior cambio epistemológico para ahondar en el énfasis que se le ha dado a ese momento *imaginario* de su desarrollo teórico y el pasaje hacia lo simbólico. Momento marcado por el “retorno a Freud” de Lacan y el continuo cuestionamiento que hacía al interior de la institución psicoanalítica porque consideraba que sus miembros se habían quedado “*imaginarizados*” con la propuesta psicoanalítica freudiana, sosteniendo al padre. Se propone un recorrido por los complejos familiares para ampliar justamente el concepto de *paso o transición* como eje determinante de la constitución subjetiva.

Desde ese punto, es importante esclarecer las nociones que postula el psicoanálisis lacaniano respecto a qué es lo que se entiende por *Otro* y sus consecuencias clínicas. El fenómeno de la adicción presa de un discurso imaginario nos interroga justamente a través de los *espejismos de la función del Otro* problemática que analizamos en esta tesis.

IMAGINARY MIRAGES OF THE OTHER IN ADDICTION.

A psychoanalytic approach to “the Other’s function” in toxic addiction in neurosis.

ABSTRACT

Key words: *the Function of the Father, parental function, Addiction, Imaginary, Other, Father declination, subjective constitution.*

The *Father*, as a concept, has been a key vector over the history of psychoanalysis, regarded as the carrier of the effect of order and law in the subjective and social constitution. Because it has been attributed to the Father figure the power of subjectivity, likewise it has understood his absence or decline as the cause of the ills of modern societies. Explicitly or implicitly, the father is always to blame. *Toxic addiction* is not an exception.

The concept of Father in Lacan goes through various paradigmatic metamorphosis. We pay attention to the first Lacan and his subsequent epistemological shift to analyze deeply the emphasis given to the “*imaginary moment*” of its theoretical development and passage to “the symbolic”. A moment marked by Lacan's "return to Freud" and his continued questioning to the psychoanalytic institution, as he considered that his members had become "*imaginarized*" by Freud's propositions. We propose a journey along the family complexes to expand and focus on the "*transition*" concept as the axis of the subjective constitution.

From that point, it is important to clarify the notions postulated by the Lacanian psychoanalysis regarding what is meant by the “*Other*” and its clinical consequences. The phenomenon of addiction prey of an imaginary discourse talks precisely about “*the mirages of the Other’s function in addiction*”, which is the focus of our analysis in this thesis.

Casi cruzo la barrera
del espejo para ver
lo que no se puede ver:
el mundo cómo sería
si la realidad copiara,
y no al revés, el espejo
llena, por fin, de su nada.

ENRIQUE LIHN, CASI CRUZO LA BARRERA
Chile, 1990

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN.....	10
II.	OBJETIVOS.....	20
III.	MARCO METODOLÓGICO.....	22
IV.	MARCO TEÓRICO.....	25

<u>TEMA I. EL PADRE EN PSICOANÁLISIS.....</u>	<u>25</u>
---	-----------

CAPÍTULO 1 LACAN Y DURKHEIM: LA DECLINACIÓN DEL PADRE.....	25
--	----

- Ley de Contracción Familiar y Declinación Paterna.....25
- Nostalgia por la Madre.....31
- Complejo del Destete.....36
- Complejo de Intrusión.....39
- Complejo de Edipo.....46
- Nostalgia por el Padre.....48
- Más Aportaciones del Joven Lacan.....54

CAPÍTULO 2 LACAN Y LÈVI STRAUSS: EL MITO DE LA DECLINACIÓN DEL PADRE	66
---	----

- Lacan y el Estructuralismo.....66
- Retorno a Freud o Complejo Paterno.....70
- Del Estadio del Espejo al Ramo Invertido.....80
- Los Nombre del Padre: El lugar del Otro.....88
- ¿Quién es el O(o)tro?.....95
- El Padre Histórico: El Mito Paterno.....107

CAPÍTULO 3	LACAN Y LA ANTROPOLOGÍA: LA DECLINACIÓN DEL MITO DEL PADRE.....	113
	• Introducción.....	113
	• La Familia de Lévi Strauss.....	115
	• La Prohibición del Incesto.....	125
	• El Mito.....	129
	• Cura Chamánica y Psicoanálisis.....	143
	• Antropología Psicoanalítica.....	147
 <u>TEMA II. EL OTRO EN LA ADICCIÓN.....</u>		160
CAPÍTULO 1	EL PADRE DEL PSICOANÁLISIS Y LA ADICCIÓN.....	160
	• Introducción.....	160
	• Analgésico contra el Dolor.....	163
	• Renuncia Pulsional.....	165
	• Compensación.....	171
	• Consolación.....	177
	• Trueque con la cultura.....	182
	• Función Farmakón.....	193
	• Transiciones.....	196
CAPÍTULO 2	LA FUNCIÓN DEL OTRO EN LA ADICCIÓN.....	198
	• Introducción.....	198
	• Clínica de la Singularidad.....	202
	• Clínica de lo Imaginario.....	205
	• Pasaje por el Otro.....	208
	• Pasaje por el Otro en las Adicciones.....	214
	• Articulaciones Lacanianas posteriores sobre Toxicomanía.....	220
	• Operatoria Imaginaria del Tóxico.....	224
CAPÍTULO 3	OPERATORIA IMAGINARIA DEL TÓXICO: CASO CLÍNICO.....	236

V.	CONCLUSIONES.....	249
	<ul style="list-style-type: none"> • Heterogeneidad Conceptual..... • Del Padre Real al Padre Simbólico..... • El Padre muerto del Inconsciente..... • El Mito del Psicoanálisis..... • La Adicción: Imaginarizaciones..... • La Adicción: El mito del paso por el Padre..... • El Rito del Adicto..... • Aportaciones de Freud y Lacan sobre Adicciones..... • Nuestra Propuesta para la Clínica en Adicciones..... 	249 250 255 261 261 270 272 275 280
VI.	BIBLIOGRAFIA.....	287
VII.	ANEXOS.....	293
VIII.	RESUMEN EN ESPAÑOL.....	295
IX.	RESUMEN EN INGLÉS.....	301

I. INTRODUCCIÓN

- **Antecedentes**

La pregunta de esta investigación nace a propósito de mi ejercicio clínico en distintas instituciones tanto en Chile como en Madrid.

Desde hace un tiempo, que en el ambiente de salud mental se habla de las nuevas patologías, se debate sobre los nuevos pacientes, dentro de los cuales están las nuevas presentaciones clínicas de la adicción. Después de varios años en el ejercicio clínico como psicoanalista me surge la siguiente pregunta:

¿qué podrían tener de nuevo las adicciones a las cuales asistimos en la actualidad?

El discurso de la nostalgia por el padre, por el orden pasado, siempre presente en la historia del psicoanálisis no es ajeno al tratamiento que se le ha dado a la adicción, entendida como uno de los efectos psicopatológicos de la declinación paterna. En la clínica con adicciones me encuentro con este discurso redoblado (pacientes, familias, instituciones), operando como el subterfugio perfecto para la deshumanización propia de nuestros tiempos.

Los pacientes presas de una adicción inevitablemente hablan de y desde esta trampa imaginaria y circulan en los límites de este discurso.

Es entonces, cuando el ejercicio clínico me plantea la siguiente pregunta, la cual se comienza a tejer a partir de la articulación del recorrido teórico –realizado años anteriores- por la noción del padre y la constitución subjetiva en las coordenadas de lo imaginario presente en el primer momento de la obra de Lacan, con en el espejismo con que se presenta la adicción. Posteriormente, la importancia del pasaje de lo imaginario a lo simbólico inaugura en mi un nuevo saber entorno al sujeto de la adicción, siendo éstos los primeros pasos que dieron inicio al proceso de investigación y escritura de esta tesis.

- **Presentación**

El *padre*, como concepto, a lo largo de la historia del psicoanálisis ha sido un vector fundamental, considerado como el portador del efecto de orden y ley en la constitución subjetiva y social.

Esta idea del *padre* como la necesaria inyección que permite la inscripción del sujeto en el universo simbólico es histórica y actual. *Padre* refiere a una noción muy amplia que intentaremos especificar y entender a la luz del psicoanálisis y respecto a las particularidades de la psicopatología contemporánea.

Sigmund Freud sitúa al *padre originario* como la base organizadora de la institución familiar y social y también como un elemento principal en la constitución subjetiva.

En “Tótem y Tabú” plantea que en los orígenes de la humanidad habría habido un *tiempo de la horda*, gobernado por un padre originario, quien sometía tiránicamente al grupo de los hijos a restricciones respecto a las mujeres. Frente a esa tiranía, estos hijos se habrían organizado para dar muerte al déspota y luego devorarlo en una especie de pasaje al *acto fundador*, acto que luego los hunde para siempre en *ambivalencia* y *nostalgia* frente al padre, el cual es recordado como sublime víctima, y a quien es preciso reconocer en todo momento con los rasgos del tótem o del padre (muerto).

Desde el mismo ángulo, Freud reinventa en su obra el Mito de Edipo de Sófocles, transformándolo en *complejo*, y establece las diferencias simbólicas necesarias para el mantenimiento de un modelo de familia cuya desaparición en la realidad se empezaba a temer. Para Freud el Complejo de Edipo constituye el reverso inconsciente de la institucionalización del tótem y de la exogamia. Es decir, en “Tótem y Tabú”, Freud describe el momento histórico en que éstos –el tótem y la exogamia– cayeron en el inconsciente de la especie humana.

Lacan, ya desde 1938, año de su participación en la Encyclopédie Française, en un artículo titulado “Los complejos familiares en la formación del individuo”¹ articula los

¹Trabajo de Lacan titulado La Familia (1938) que, como es ampliamente conocido, fue publicado

conceptos de familia y de imago paterna con la constitución subjetiva y escribe: “No somos de aquéllos que lamentan un supuesto debilitamiento del vínculo familiar [...] un gran número de efectos psicológicos, sin embargo, están referidos, en nuestra opinión, a una declinación social de la imago paterna [...]; cualquiera que sea el futuro, esta declinación constituye una crisis psicológica”, y agregaba: “Quizás la aparición misma del psicoanálisis debe relacionarse con esta crisis” (2003: 92-93).

En este mismo libro sobre “La Familia”, plantea la hipótesis de la *declinación del padre*, en la que señala que la mencionada crisis psicológica es la causante del descubrimiento del psicoanálisis por un hijo del “patriarcado judío” de la Viena de fines del siglo XIX. Es decir, para Lacan habría una exacerbación de la función paterna en la teoría psicoanalítica, justamente porque el momento histórico de su producción teórica estaría marcado por una declinación del patriarcado que impediría una equilibrada estructuración subjetiva y social. Basándose en los postulados freudianos expuestos en “Tótem y Tabú” y en “El Malestar en la cultura” Lacan considera que la teoría psicoanalítica planteada por Freud tendría también como objetivo fortalecer la función paterna para garantizar un buen funcionamiento social.

Del mismo modo, en la actualidad se piensa que las condiciones actuales de psicopatología² son el resultado del agravamiento de la decadencia del poder del padre como principio de autoridad. Es decir, se considera que las presentaciones psicopatológicas son efectos de cómo se estructura la familia, así como de la presencia o ausencia de la figura del padre real.

Desde hace un tiempo, se menciona regularmente la existencia de nuevas patologías: pacientes narcisistas, personalidades múltiples, borderlines, falsos yo, anti-analizantes, distintas formas de nombrar lo que en psiquiatría, psicología y psicoanálisis se ha denominado –para algunos erróneamente– “*estado-límite*”.

²“La pérdida de los valores, la abdicación de progenitores cada vez sobrepasados por la rapidez y la violencia de la evolución socioeconómica empujan a los adolescentes, por ejemplo, a la toxicomanía”. J. Bergeret La personnalité des toxicomanies et réalités, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1979 página 57. En Sylvie Le Poulichet. Toxicomanías y Psicoanálisis, página 23.)

Numerosos autores³. nos indican que estos nuevos pacientes no entrarían en las categorías nosográficas clásicas porque presentarían una sintomatología fenomenológica diferente a los pacientes de la primera mitad del siglo. Pero nadie discutiría que estas nuevas patologías -que algunos han agrupado bajo el nombre de “estado-límite”- han aumentado en su demanda.

Un rasgo común interesante de estas nuevas formas clínicas es la presencia de una dificultad del sujeto para la “*representación psíquica*”⁴, lo que podría entenderse como una dificultad en el *pasaje a lo simbólico*, pasaje considerado en nuestra investigación por un lado, una transición teórica -que veremos en la propia obra de Lacan-, y por otro lado, un paso subjetivo -siendo parte de la constitución subjetiva- que intentaremos aclarar a lo largo de esta tesis.

Para Jean Bergeret, estos pacientes convocan un gran abanico de patologías, entre ellas, las adicciones, las toxicomanías, los alcoholismos, las perturbaciones de la conducta alimentaria, las violencias y delincuencias sistematizadas y los suicidios en todas sus formas. Estas patologías comparten rasgos comunes, entendidos como la nueva emergencia psicopatológica en respuesta al discurso contemporáneo. Sabemos que los fenómenos psicopatológicos siempre están inscritos en una época, es decir: *el malestar social siempre encuentra la fórmula para reinventarse y expresarse sintomáticamente*.

De hecho, es el propio psicoanálisis el que nace como un intento de respuesta a ese malestar social que se resiste a ser categorizado ¿de dónde nace el psicoanálisis, si no es justamente desde un saber excluido de la ciencia, de un saber del *borde*, extranjero, de ese saber que no se sabe, pero que indudablemente emerge y habla de un discurso social y así mismo de un malestar social que se expresa también en lo individual? Es posible pensar que este malestar invita a cuestionar y repensar, desde las bases de los postulados psicoanalíticos, las nuevas formas de enfermar, en un intento de ajustar nuestro quehacer clínico a las nuevas emergencias psicopatológicas. El psicoanálisis nace desde

³ Entre ellos estarían André Green, Otto Kernberg, Jean Bergeret, Donald Winnicott, Heinz Kohut, entre otros.

⁴ Julia Kristeva es quién ha conceptualizado muy bien la idea “dificultad en la representación psíquica” en su libro “Las Nuevas enfermedades del Alma”.

ese saber del borde, habla de ese límite y opera justamente como una bisagra de ese saber que no se sabe.

La historia del psicoanálisis nos enseña que éste es un saber que se construye desde el borde y siempre es *extranjero* al discurso de la época. La comprensión de esta premisa nos hace pensar que el psicoanálisis es la herramienta teórica y clínica que nos permitirá ahondar precisamente en ese límite del saber, entendiendo que de algún modo es, en sí mismo, una operación sobre el saber.

El psicoanálisis no es el trabajo de “conservación museológica”, como dice Michel Tort (2008: 30), a la que se dedican algunos analistas, sino todo lo contrario; hay psicoanálisis, desde Freud, allí donde hay producción e interpretación de relaciones inconscientes, que son algo distinto a las normas sociales, aunque evidentemente no se desarrollen fuera de la historia. Entonces, dado que nuestro intento es justamente entender una emergencia psicopatológica en estricta correlación con el discurso social, nos es imprescindible servirnos de las nuevas constelaciones sociales, que producen otras formas de deseo, para desentramar el semblante de esta nueva forma de enfermar. Como dice Legendre, citado por Michel Tort (2008: 59), “Hay inventividad de las formas simbólicas”.

Habitualmente sucede que en el intento de plantear una psicopatología actual surge la dificultad de caer en la nostalgia del ayer, intentando inaugurar una retrospectiva del pasado. La idea de esta tesis es pensar esa dificultad para avanzar en lo que hoy se presenta como malestar, atendiendo a las nuevas configuraciones sociales que nos abren paso al entendimiento de las nuevas constelaciones psicopatológicas.

Tanto manuales de clasificación diagnóstica como numerosas investigaciones principalmente provenientes de la psiquiatría psicoanalítica⁵ han ubicado a la adicción como una de las posibles formas de presentación psicopatológica de los nuevos pacientes: estado-límite. Pero ¿qué hace de la *consumición de droga* algo nuevo?. Podríamos adelantar: El discurso social donde se inserta. La adicción, nombrada como tal, sería el retrato enmascarado de una respuesta subjetiva a una sociedad posmoderna.

⁵ Autores provenientes de escuelas postfreudianas de psicoanálisis: Kernberg, , Lebrun, Rassial, entre otros

La adicción se constituye en –y no es más que- esa fachada imaginaria, asume los semblantes proyectados en ella y los hace propios. Esa es la razón por la cual se dice en psicoanálisis que el adicto a tóxicos o “toxicómano no existe”⁶, más que en su espejismo.

Dentro de la clínica de la adicciones, las “*técnicas*” terapéuticas utilizadas sobre la base del paradigma: educación, privación, penalización, rehabilitación, integración, reinserción; funcionan como una “*asistencia*” ante el problema imaginario, es decir, sosteniendo y perpetuando de manera circular lo mismo: un sistema tóxico. Y el tratamiento que se le ha dado al problema de la adicción siempre ha sido en la misma línea, anulando cualquier posible subjetivación. Tanto a nivel de comunidades o grupos terapéuticos, como a nivel individual, se busca tanto identificar al sujeto con un discurso y con un grupo de pertenencia, como dirigir al sujeto a través de un líder que funciona como padre.

El sostenimiento de esta confusión en relación a cómo opera la función paterna y sus efectos psicopatológicos ha creado grandes dificultades en el abordaje de los fenómenos psicopatológicos actuales: proliferan prácticas clínicas sanadoras, dogmáticas y religiosas, con perspectivas educativas que mantienen una ideología totalizadora y normalizadora del sujeto. Siempre como un intento de traer al padre, “*ese*” padre de vuelta. La función paterna refiere al padre, del padre se trata, pero no “*es*” el padre.

Por ello, el ejercicio de esta tesis apunta a mantener esa singularidad y promover la subjetivación, es decir, pensar qué tipo de llamado nos hace esta subjetividad en el nuevo discurso social. Desentramando esa resistencia con forma de asistencia imaginaria con la cual se ha construido el discurso sobre la adicción.

Si el psicoanálisis nace a partir de un saber del borde, de eso que escapa pero que registra el malestar social, es necesario hacer una lectura del pensamiento de Lacan en cuanto a Freud, seguir el desarrollo teórico lacaniano y sus cambios de posición respecto al Otro. Lacan decía que para no quedar “*imaginarizado*” -cautivado por la

⁶ Zafiropoulus (1999) “Le toxicomane n’ existe pas”.

imagen del Otro-, es necesario estar bien “*ubicado*” respecto al Otro. La apuesta de esta investigación es intentar estar bien ubicados respecto al Otro que nos plantea la adicción.

En 1953, en el “Discurso de Roma”, Lacan hace un giro paradigmático importante respecto a la primera teoría propuesta en 1938; “retorna a Freud” y se adhiere al estructuralismo de Lévi Strauss, hechos que marcan una etapa decisiva en su teoría en cuanto a la noción de padre. Lacan postula la *función simbólica* como la función paterna fundamental en la constitución subjetiva y social. Desarrolla la noción de función paterna, los Nombres del Padre y Otro, como soportes -todos ellos- de la *función simbólica*.

Desde ese punto, es importante esclarecer las nociones que postula el psicoanálisis respecto a qué es lo que se entiende por *función paterna* y sus consecuencias clínicas. Hoy día, las nociones de Otro nos plantean nuevos desafíos a la hora de analizar la clínica actual. Desde todo este marco conceptual ha surgido la pregunta que guía esta investigación con el objetivo de aproximarnos a los laberintos imaginarios de ***la función del Otro en la adicción a tóxicos en la neurosis***.

En primer lugar, se hace necesario hacer un recorrido por la obra del joven Lacan (Tema I: “El padre en Psicoanálisis”), intentando mostrar el potencial teórico y práctico que contienen los trabajos tempranos del psicoanalista francés, así como el desarrollo que postula respecto a la familia, al padre y constitución subjetiva.

Se asume que es un punto de partida arduo, pues no resulta difícil notar que, desde hace un tiempo, entre los autores y psicoanalistas lacanianos, lo *Imaginario* y sus efectos no gozan de la importancia que conllevan los otros registros - simbólico y real- y suelen hallarse relegados –lo imaginario y sus efectos- postergados del análisis o no bien correlacionados.

No obstante, el registro imaginario y sus efectos ha sido un factor determinante en el “retorno al *padre* del psicoanálisis” del psicoanalista francés, así como en su continuo cuestionamiento de la institución psicoanalítica. Todo esa construcción teórica dirigida a esclarecer los espejismos imaginarios del psicoanálisis entorno al padre y el ejercicio

de su praxis es lo que nos permitirá en esta investigación analizar la clínica de la adicción. ¿Por qué? Porque ésta se encuentra cercada por el gran despliegue imaginario del cual el sujeto es efecto así como fabricante.

Sin embargo, la primera tarea –análisis con énfasis en lo imaginario- resulta interesante, debido a que toda vez que en estricto rigor se intenta explicar dicho trayecto de devenir sujeto no puede pensarse más que con los aportes decisivos del llamado registro simbólico.

Podemos plantear que se trata de un texto sumamente ambicioso, tanto en su concepción como en el recorrido que plantea, en los modos en que se apropia del saber psicoanalítico de su época como en la lectura que plantea de ellos, en su innovación como en su discusión con las ideas del mismo Freud, en las conclusiones clínicas y sociales que plantea como en la generalización de éstas al acontecer clínico y cultural del momento.

En la segunda parte de esta investigación (Tema II. “El Otro en la Adicción”) se analiza la función de la adicción, seguido de los aspectos imaginarios entorno a ésta. Luego se desarrolla la noción de mito, rito y pasaje en la adicción y posteriormente, la operatoria del tóxico.

Con estos elementos teóricos desarrollados se articula el análisis -propuesto en la primera parte de esta tesis- del Lacan anterior al comienzo oficial de su enseñanza –que él mismo fecha en 1953– con la noción del Otro en la Adicción, poniendo el énfasis en el pasaje –teórico y subjetivo- de lo imaginario a lo simbólico, que implicarán cambios conceptuales en la Obra de Lacan. Dichos cambios serán extremadamente relevantes para los propósitos de esta investigación en cuanto a la noción de Otro en el proceso de constitución subjetiva, ahora en la adicción.

Como ya hemos dicho, del texto de Lacan nos interesa mayormente en un inicio centrarnos en su elaboración de una teoría que podríamos denominar *constitución subjetiva*. Desde ahí, se dará centralidad al abordaje de los conceptos de familia, complejos familiares, padre y estructuración o pasaje subjetivo, así como mito y rito - desde un punto de vista antropológico- y, finalmente, al pasaje de lo imaginario a lo simbólico, donde encontraremos conceptos interesantes como transativismo, agresividad

y narcisismo para pensar en ciertos aspectos de la psicopatología actual, específicamente en torno a la función del Otro en la adicción y su relación con la constitución subjetiva.

Lacan describirá entonces a lo largo de esta obra el trayecto de devenir sujeto (o el “madurar” de una subjetividad) siguiendo el paso por tres complejos, de Destete, de Intrusión y de Edipo que reproducirían algo de la realidad ambiental del sujeto que estarían dominados por factores culturales. Este recorrido especifica las consecuencias clínicas y sociales del desarrollo de un sujeto, y también extrae las consecuencias para el psiquismo humano toda vez que se produce una fijación en alguno de ellos.

Se advierte la importancia de detenerse y ahondar en los cambios epistemológicos de la obra lacaniana con respecto a la figura del Padre, los cuales nos permitirán extraer las diferencias históricas de presentación⁷ que ha tenido esta figura (el padre) y las nociones actuales de *parentalidad*, así como también acercarnos a esclarecer la función subjetiva actual de dicha figura dentro y alrededor del particular discurso social de la adicción.

Estos cambios paradigmáticos en el pensamiento de Lacan tienen sus gérmenes en todo el período inicial de su obra, y no dejan de ser inquietudes teóricas que le hacen volver a la pregunta relativa al padre desde diferentes vértices. Más tarde, sin embargo, aunque gran parte de esta primera teoría se mantiene, cambia sustancialmente la puesta en juego de la función paterna, como ya lo hemos mencionado, con la incorporación de la función simbólica. Los alcances de este cambio en psicoanálisis trascienden a la clínica y nos aproximan a aspectos sociológicos de la subjetividad actual.

Realizamos un recorrido por el concepto de adicción en la obra de Freud, se analiza la primera parte de la obra del joven Lacan en un ensamblaje con la adicción y se expone algunas propuestas de autores lacanianos, así como aportaciones posteriores de Lacan entorno a la adicción.

⁷ Diferencias del padre del patriarcado, al padre que emerge con el discurso feminista, en sociedades democráticas, así como las nuevas disposiciones de relaciones de parentalidad en la época actual.

Con el objetivo de comprender mejor la articulación que queremos hacer en esta investigación será necesario analizar el discurso de la adicción y la fenomenología del efecto del consumo de drogas y la operación farmakón con las propuestas de autores como Héctor López sobre las Adicciones y Silvie Le Poulichet sobre las Toxicomanías.

Por último, se intenta definir la función del Otro en la adicción, trasponiendo el desarrollo teórico de la función paterna de la primera parte de esta tesis para establecer nuestras perspectivas, haciendo un cruce con los aspectos anunciados en los primeros textos de Lacan respecto a la constitución subjetiva y la relación con ese Otro, ahora en la adicción. Ejemplificaremos el anclaje teórico expuesto en esta tesis: *“función del Otro y subjetividad en la adicción a tóxicos en la neurosis”*, a través del análisis de un caso clínico.

El joven Lacan construye una teoría de la constitución subjetiva que luego desarrolla en toda su complejidad, explicándonos la fórmula creada por Freud: el método que debemos utilizar para ubicarnos a una distancia adecuada del Padre en el Psicoanálisis y del Padre del Psicoanálisis para así poder acercarnos a escuchar una subjetividad actual.

Este análisis nos permitirá poner el ojo adecuadamente en el sujeto que nos interesa dilucidar tras esta complicada constelación llamada adicción.

II. OBJETIVOS

Objetivo General

- Realizar un recorrido teórico por el concepto de función paterna y constitución subjetiva en el primer tiempo de la obra de Lacan para hacer una aproximación a la función del Otro en la adicción a tóxicos en la neurosis.

Objetivos Específicos

- Dilucidar el desarrollo de la tesis de la declinación del padre, a partir de la hipótesis de la constitución familiar, postulada por Lacan entre 1938 y 1953, con el objetivo de constituir una primera propuesta teórica entorno a la función paterna del joven Lacan.
- Analizar la tesis propuesta por Lacan acerca de los Complejos familiares para abordar el tema de la función paterna y aportes de la teoría imaginaria desarrollada en el primer periodo de su obra.
- Esclarecer la tesis propuesta por Lacan en su “retorno a Freud”, para el establecimiento de una nueva noción de la función paterna en la constitución subjetiva y social.
- Analizar el cambio epistemológico de la teoría lacaniana entorno a la función simbólica, familia, totemismo y función del mito en antropología y en la tesis estructuralista de Lèvi Strauss, que otorga las bases para entender la teoría postulada por Lacan.
- Dilucidar recorrido Freudiano por el fenómeno de la adicción.
- Articular los pasos subjetivos propuestos por Lacan en la constitución subjetiva en torno a la adicción.

- Analizar la constitución subjetiva en concatenación con la función del Otro en la adicción.
- Revisar posturas de algunos autores que tratan el fenómeno de la adicción y toxicomanía dentro de la orientación lacaniana en función de su aporte y novedad para una posible clínica.
- Analizar el punto de anclaje de la constitución subjetiva y la función del Otro en la adicción a la luz de un caso clínico.

III. MARCO METODOLÓGICO

Nuestra tesis se enmarca dentro de la línea de investigación del doctorado en Filosofía, “Psicopatología y Clínica Psicoanalítica”. Se ubica dentro de la teórica del Psicoanálisis. Se basa específicamente en el descubrimiento freudiano pero con una lectura lacaniana de éste. El campo de estudio es teórico-clínico, intentando indagar en una metapsicología de la adicción.

En pocas palabras trata de la función paterna al interior de la adicción, en términos rigurosos se busca entender la constitución subjetiva, el lugar del Otro y la relación que se establece con éste, en la adicción. Para ello, se realizará un análisis bibliográfico de textos psicoanalíticos y se aplicará al análisis de un caso clínico, extraídos de la experiencia clínica de la autora. Se revisará y se hará mención a textos de otros áreas de las ciencias sociales, para enriquecer la mirada y aportar nuevas reflexiones al campo del psicoanálisis.

Considerar la hipótesis de que el padre en el psicoanálisis es un vector fundamental nos exige rápidamente ubicarnos en el concepto. Para eso se hace necesario, por un lado, rastrear perspectivas históricas del joven Lacan, ya que, por un lado, precisamente en ellas, es decir, en el propio proceso por parte del autor de desentramar el psicoanálisis como saber, se nos muestran los pasos subjetivos de él como psicoanalista frente al psicoanálisis que se empezaba a hacer en esa época, reconociendo el método del padre del psicoanálisis. Y por otro lado, se hace necesario hacer un recorrido por el primer Lacan intentando mostrar el potencial teórico y práctico que retienen los trabajos tempranos del psicoanalista francés, así como el paso epistemológico y sus desarrollos posteriores respecto al padre.

Es importante comenzar entonces por el Lacan de 1938 para seguir sus pistas en lo concerniente a la figura del padre. En esta época, Lacan construye una teoría de la constitución subjetiva, que luego desarrolla en toda su complejidad, enseñándonos el método creado por Freud: el método que debemos utilizar para ubicarnos a una distancia adecuada del Padre *en* el Psicoanálisis y del Padre *del* Psicoanálisis y así poder acercarnos a escuchar una subjetividad actual.

Es necesario considerar aquellos elementos interesantes para el análisis de los objetivos propuestos para esta tesis, y los textos que permitirán seguir el trayecto de lo que podríamos llamar la función paterna y la constitución subjetiva en la obra de Lacan para terminar en una aproximación de la función del Otro en la adicción.

Si aplicamos el método del psicoanálisis es posible observar y escuchar algo de ese llamado que hoy nos hace el discurso de la adicción. Y sobre todo, si a lo largo de la historia del padre se ha atribuido a éste la culpabilidad de ese devenir sintomático, ¿por qué no nos vamos a preguntar, entonces, cómo es que el padre es el culpable histórico de nuestro padecer? O, en su inverso crítico, ¿por qué no lo es y en qué consiste este entramado clínico social?

Intentaremos privarnos de una certeza sobre la adicción y hacer precisamente un trabajo analítico entorno a *la constitución subjetiva, la función del Otro y su relación con la adicción*. Teniendo en cuenta que la adicción es un discurso que convoca diferentes agentes: jurídicos, sociales y clínicos, lo cual ha generado a lo largo de la historia un entramado difícil de transitar. Nuestro análisis circula entorno a ese discurso social buscando un lugar que nos permita entender la subjetividad y la relación con ese Otro tras ese discurso.

Para poder llevar a cabo los objetivos de esta investigación se hace necesario utilizar el siguiente orden metodológico:

- a) Primero, revisaremos las hipótesis establecidas por Lacan en sus inicios, enfatizando su texto “La familia” y la configuración que establece respecto a: la constitución subjetiva, el padre y la familia.
- b) Segundo, analizaremos el paso que hace Lacan desde Durkheim a Lèvi Strauss, en el que incorpora nociones antropológicas tremendamente importantes acerca del padre: lo simbólico y su retorno a Freud. Tanto el primero como el segundo punto serán analizados según los planteamientos desarrollados por el psicoanalista Markos Zafiropoulos.
- c) Tercero, revisaremos no sólo el paso teórico, sino también el ejercicio simbólico dentro de la institución psicoanalítica, como método.
- d) Cuarto, estudiaremos la propuesta teórica freudiana del fenómeno de la adicción, y las aportaciones del joven Lacan, llamadas posteriormente “nociones

imaginarias” para establecer el marco psicoanalítico en el cual nos moveremos en esta investigación, teniendo en cuenta consideraciones sociales entorno al tema.

- e) Quinto, estudiaremos aportaciones respecto a la adicción del psicoanalista Héctor López y sobre toxicomanías de la psicoanalista Silvie Le Poulichet.
- f) Sexto, analizaremos la función del Otro en la adicción trasponiendo el desarrollo teórico de la función paterna de la primera parte de esta tesis para establecer nuestras perspectivas
- g) Séptimo, haremos un cruce con los aspectos anunciados en los primeros textos de Lacan respecto a la constitución subjetiva y la relación con ese Otro, ahora en la adicción.
- h) Octavo, ejemplificaremos el anclaje teórico expuesto en esta tesis: función del Otro y subjetividad en la adicción a tóxicos en la neurosis a través del análisis de un caso clínico.

IV. MARCO TEÓRICO

TEMA I. EL PADRE EN PSICOANÁLISIS

CAPÍTULO 1

“LACAN Y DURKHEIM: LA DECLINACIÓN DEL PADRE”

- **La Ley de Contracción Familiar y la Declinación Paterna**

Para comenzar a plantear la contextualización teórica de la obra lacaniana relativa a esta primera parte de la investigación que trata de la declinación paterna, es pertinente aclarar que aquélla se realizará a través de una constante articulación de obras de diferentes autores vinculados al campo de las Ciencias Sociales, específicamente al campo sociológico y antropológico. En este campo, la relación de Jacques Lacan con las Ciencias Sociales –relación sabida pero poco reconocida- es estrecha, y no es arriesgado afirmar que tanto la construcción teórica del psicoanálisis lacaniano como su desarrollo están marcados por los cambios sobrevenidos en la época respecto a los basamentos sociológicos y antropológicos. Seguiremos el recorrido que ha realizado el psicoanalista Markos Zafiropoulos respecto al desarrollo teórico del joven Lacan y los cambios paradigmáticos en su obra.

Sin intención de categorizar a ultranza el recorrido de la teoría lacaniana en relación con las influencias teóricas de las Ciencias Sociales de la época, se busca aquí esclarecer la posición desde la cual Lacan construye su discurso psicoanalítico referente al problema conceptual de la declinación del padre. Para esto es necesario poner de relieve ciertas influencias que nos permitan evidenciar los cambios y las diferentes posiciones del pensamiento de Lacan a lo largo de su obra respecto al concepto en torno al cual en un inicio se sitúa nuestra problemática y también la de las Ciencias Sociales de estos momentos: *la familia*.

En este esfuerzo por esclarecer la posición lacaniana en relación con la problemática de la declinación paterna -y especialmente en relación con el análisis de la determinación de los complejos familiares sobre el individuo-, podemos constatar en Lacan un

pensamiento influenciado teórica y metodológicamente por el sociólogo francés Émile Durkheim.

Durkheim, a su vez influenciado fuertemente por Auguste Comte, se sitúa dentro de la corriente positivista de la sociología, y a lo largo de su obra intenta darle un carácter científico a su teoría sociológica para proveerla de un campo de acción diferenciado y propio. En este intento fundacional, y para identificar las *regularidades* entre los distintos *hechos sociales*, Durkheim utiliza el método cuantitativo, preferencialmente estadístico, y el método comparativo. Cabe remarcar que el positivismo durkheimiano no se aplica de forma “ortodoxa”, sino adaptada al campo de las Ciencias Sociales, lo que se observa cuando el autor explicita: “toda definición conlleva una elección teórica que a su vez es parcial y provisoria, desechando la causalidad como modelo explicativo”. (Ferreol y Noreck, 1989: 113) En el positivismo, el objeto de estudio se analiza, se compara y se cuantifica, a través de un método científico, sin embargo Durkheim asume que el resultado deriva de una opción teórica que siempre conforma una parte provisoria del problema, es decir se establece como no acabado ni total.

Para el padre de la sociología francesa, son los *hechos sociales* el objeto de estudio de esta disciplina. Caracterizados por ser ajenos a las consciencias individuales y ejercer una acción coercitiva sobre ellas, se constituyen como unidades de análisis diferenciadas, aisladas de las acciones de los individuos. De esta forma se distingue, por ejemplo, el pensamiento del grupo, del pensamiento de los miembros que lo componen. Considerar esta distinción epistemológica implica estudiar las instituciones sociales como un espacio en donde trascienden las conductas individuales y en donde se cristalizan las “relaciones sociales apremiantes” (Durkheim, 2004) o el malestar de la cultura.

Cabe señalar que el proyecto teórico de Durkheim nace a partir de una reflexión crítica de la sociedad industrial del siglo XIX, marcada por la profundización y división del trabajo, y en la que la economía deviene el fundamento de la vida individual. Partiendo de ese contexto histórico, Durkheim analiza *la familia* en cuanto hecho social e institución social, utilizando para ello una perspectiva evolucionista que le lleva a establecer variables que le permitan a su vez instaurar las “regularidades” necesarias

para analizar dicho concepto y también las diversas formas que éste adopta en las diferentes grandes sociedades europeas.

De esta forma, el padre de la sociología francesa, considerando a *la familia* como el grupo más simple de todos y el que tiene la historia más antigua, propone un sistema de relaciones entre las siguientes variables, que constituirían la vida familiar: los consanguíneos, el matrimonio, los hijos y el Estado (Durkheim, 1975).

A partir de estas variables, el autor constata cómo la familia va adoptando diferentes formas durante su evolución.

Durkheim formula la ley de una contracción progresiva de las relaciones familiares: del clan exógamo amorfo, del grupo amplio de consanguíneos, se pasaría al clan diferenciado, a familias propiamente dichas, familias uterinas o masculinas; de éstas a la familia patriarcal, paternal o maternal; y, en fin, por último, a la familia conyugal. (Durkheim, 1975).

Lo relevante es el planteamiento de contracción, es decir, se postula que la evolución familiar va de algo más comunitario a algo más individual.

Desde ese punto, nos interesa el postulado de Durkheim que la familia conyugal es el resultado de una contracción de la familia paternal. En la familia paternal tenían derechos, los hijos, la madre y sobre todo los parientes por línea materna, en cambio la familia patriarcal -cuyo prototipo era la familia romana- el poder –absoluto y excesivo- lo tenía el paterfamilias, quien gozaba de la patria potestad. La familia paternal comprendía al padre y a la madre, así como a todas las generaciones de descendientes, excepto a las hijas y a sus descendientes, mientras que la familia conyugal abarca al marido, la mujer y a los hijos menores y solteros.

Esta evolución, a los ojos de Durkheim, –y desde el lugar desde donde estudia el concepto de familia- trae problemáticas individuales y sociales, y será tomada más tarde por Lacan para subrayar la constricción familiar y para sostener la idea de la declinación de la *imago* paterna.

Si se observa la forma de acercamiento de Durkheim hacia su objeto de estudio es posible identificar el marco de la escuela positivista, ya que la familia es aquí considerada como un hecho social objetivable, que evoluciona de acuerdo a las nuevas relaciones que se establecen entre sus variables y que dan cuenta de los cambios en la realidad social. Es decir, se establece una idea de “normalidad” implícita al concebir a la familia como un concepto natural que evoluciona a lo largo de la historia.

Jacques Lacan, por su parte, en un primer momento de su obra, reconoce la importancia de éste método sociológico para establecer *la familia* como institución, y admite también lo ya demostrado por Durkheim: la existencia y evolución de los diferentes grupos familiares. En efecto, Lacan se adhiere en 1938 a esta “historia” durkheimiana de la familia, y plantea, en su trabajo “La Familia”, de 1938)⁸, la tesis en la que liga el nacimiento del psicoanálisis al surgimiento de una “crisis psicológica” derivada de la “*declinación de la imago paterna*”. En este texto Lacan establece una diferenciación entre la familia biológica y la estructura cultural de la vida humana y llega a establecer la teoría de la “*constitución subjetiva*”, teoría que progresa según los complejos familiares del destete, la intrusión y el Edipo –que revisaremos más adelante-, complejos que, por su parte, funcionan como organizadores del desarrollo subjetivo y de ciertas formaciones sociales, entre ellas, *la familia*.

Para Lacan, dentro de su teoría la historia de la familia no debe comprenderse en una lógica de inmovilidad, sino como una contracción institucional que, en suma, viene a reducir las “formas primitivas de la familia” a “las dimensiones estrechas de la familia conyugal” -según los términos de Durkheim tomados por Lacan-.

De esta forma, a causa de la influencia del discurso sociológico de Durkheim, al establecer los complejos familiares que instaurarían la constitución subjetiva, Lacan elabora la teoría de una declinación del padre muy articulada con los desarrollos teóricos durkheimianos y hace implícita una cierta idea de «normalidad» respecto a la determinación familiar del sujeto.

⁸ Trabajo de Lacan titulado La Familia (1938) que, como es ampliamente conocido, fue publicado originalmente como un extenso artículo “Los Complejos Familiares” en el volumen VII de la *Encyclopédie Française*, bajo el encargo y supervisión de Henry Wallon.

Sin duda estuvo Durkheim en el corazón de los basamentos sociológicos de Lacan, que ya formulaba en 1938 – en el artículo sobre la familia- la tesis de la declinación de la imago paterna, que deduce de la ley de la contracción familiar de Durkheim el empobrecimiento del poder identificador de las familias y la degradación del complejo de Edipo, incapaz ya de asegurar la armoniosa maduración subjetiva y social de los hijos (Zafiropoulus, 2002:15)

A partir de la idea de la contracción familiar, se diagnostica por un lado, una descomposición e individualización de la familia como institución social y un consecuente empobrecimiento del poder identificador del padre de familia, lo que conllevaría a dificultades para asegurar una adecuada maduración subjetiva y social de los individuos, ya que haría falta la contención del grupo familiar-social y el referente paterno como organizador del grupo.

Y, con respecto al “*padre del psicoanálisis*”, Freud, fue claro al proponer al padre originario como base organizadora de la institución familiar y social. Este camino elaborado por Freud también se apuntala, como en el caso de Lacan, en datos sociológicos de Durkheim, que irán anudando sus planteamientos.

El padre originario propuesto por Freud se ubica en el inconsciente de la especie humana como *tótem* y como base organizadora de la familia la *exogamia*, esto luego del asesinar al padre de la horda y devorarlo como acto simbólico de integración.

Lacan diagnostica que el momento fundador de la tesis de Freud no está en el propio autor si no en lo real de su objeto de estudio, la familia, y es lo que justamente los postfreudianos mantienen en *status quo*. Sin embargo, más allá de la tesis propuesta por Freud, Lacan lee de esta tesis una posibilidad de desarrollo que no debe permanecer pegada a su objeto real, sino que trascender a una lectura posible y actual.

La prohibición del incesto, que establecería las relaciones de parentesco y además un orden familiar y social, tiene un carácter universal para Freud, ya que ésta se presenta en relaciones de parentesco infinitamente diversas y a menudo paradójicas. Cualquiera sea el nivel de conciencia moral de una cultura aparece el tabú al incesto. Esta prohibición se formula siempre expresamente y su trasgresión es objeto de reprobación.

Estas ideas de Freud anudan la perspectiva de Lacan de que el psicoanálisis resulta de una declinación de la autoridad social por parte de la institución patriarcal, y que su programa apunta –al menos en parte- a ratificar el poder del padre, a exacerbar su función, indispensable para el buen funcionamiento de la familia y la armoniosa estructuración subjetiva de las generaciones.

Al respecto, Lacan plantea que la lista de masacres en “nombre del padre” que marcaron trágicamente el siglo XX es lo suficientemente consistente como para que no esperemos más para cuestionar el evidente alineamiento del psicoanálisis del momento con el difunto patriarca, que es invocado sin cesar en pro de la instauración de la paz, pero que siempre amenaza con reactivar el “porvenir de la ilusión”⁹ religiosa, cuyo carácter perjudicial conocemos, tanto para la clínica de “el caso”, como para la de lo social (2003e:18)

En el siguiente apartado revisaremos la tesis propuesta por Lacan en 1938 acerca de los complejos familiares, la cual nos permitirá ahondar en las concepciones teórico-clínicas acerca de la constitución subjetiva, para luego retomar en el siguiente capítulo (tema I, capítulo II) algunos conceptos fundamentales, desde la antropología y el aporte de Levi Strauss, que nos permitirán analizar la problemática de la declinación de la función paterna y el desarrollo teórico que propondrá esta investigación.

⁹ En alusión al título de obra de Freud, *El porvenir de la ilusión*, de 1927.

- **Nostalgia por la Madre**

En el texto de “La Familia” de 1938, Lacan, además de mantener su hipótesis sobre la constricción familiar y la consecuente declinación paterna, diagnostica –a diferencia de Freud- más que una nostalgia por el padre, una “nostalgia por la madre”, en los orígenes “orales” de la institucionalización subjetiva, como respuesta a la declinación paterna.

Detrás de la pantalla de la “nostalgia por el pecho nutricional”, habría que saber reconocer, por lo tanto, el malestar ontológico del niño separado de la matriz. En el texto de 1938, la universalidad de la prematuración de la criatura del hombre al nacer eleva el “Complejo del Destete” a la dignidad de un invariante de la especie humana.

Mientras que en el corpus freudiano el fundamento del lazo social se nimba de una nostalgia mitológica por el padre imaginario, Lacan propone la nostalgia por la madre (y la matriz) como valedera para todos y por razones biológicas. Según él, en efecto, de esta dehiscencia originaria de la criatura del hombre arrojada siempre demasiado pronto al mundo, se deduce (universalmente) el “llamado al grupo”, el llamado a la regulación de una función social que supla la insuficiencia vital de los primeros años (Zafiropoulos, 2002:32).

Esta determinación, “esta relación orgánica –escribe Lacan- explica que la imago de la madre se mantenga en las profundidades del psiquismo y que su sublimación sea particularmente difícil” (Lacan, 2003e:33). Lacan no sólo pone en el fundamento de la relación subjetiva con el grupo una *nostalgia por la madre* biológicamente determinada (que toma el lugar de la nostalgia por el padre freudiano) sino que indica también que esa *seducción mortífera* está presente en el origen de la teoría del instinto de muerte de Freud. Es decir, el despliegue de la clínica de la nostalgia por la madre, vista claramente en casos como el “del pequeño Hans”¹⁰, del que Lacan hace su propia lectura, nos indica también el rechazo por la teoría freudiana del instinto de muerte, marcada, para Lacan, por un prejuicio freudiano “*biologicista*”.

Esto último parece muy curioso, pues la teoría de Lacan de la nostalgia por la madre, en la cual propone dicha nostalgia como causa del instinto de muerte –o de la versión lacaniana de este instinto-, también está determinada por la insuficiencia vital del niño

¹⁰ Descrito en el estudio de Freud en 1909 “Análisis de la fobia de un niño de cinco años (caso del pequeño Hans) y a propósito de un caso de neurosis obsesiva” (El hombre de las ratas) Obras Completas. Volumen X. Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid.

en los primeros años de vida, la cual que es igualmente una causalidad biológica en la que pensar. Sin embargo, Lacan prosigue en su desarrollo teórico por los tres Complejos que conformarán la teoría de la maduración subjetiva o constitución subjetiva propuesta por él y darán paso a una nueva lectura del instinto de muerte.

Lo que incorpora Lacan es, por lo tanto, un paso previo a la castración simbólica. La interdicción del padre y la consecuente castración del niño están precedidas por momentos de fragmentación de la unión aniquiladora con la *imago* materna que anuda al individuo a lo mortífero. Es importante pensar en este momento anterior, que podría dar cuenta de una forma de castración imaginaria, envuelta en un estadio -que luego Lacan situará como el *estadio del espejo* que funcionará como el preparativo a la castración simbólica. Es con y a través del estadio del espejo que el sujeto puede anticipar la unificación de su propio cuerpo, capturado por un “derroche jubiloso de energía” (Lacan, 2003e: 53) de la unidad de la imagen del semejante en el espejo. Imagen que servirá para identificarse y construir su yo ideal, que no es más que la imagen ideal de sí mismo, que le proporcionará una estructura unitaria y la conformación de lo que luego llamamos el yo.

Desde el comienzo del texto, Lacan nos abre la posibilidad de pensar acerca de la *nostalgia por la madre*, tomando a la *madre* como la primera relación que procura sentimientos de unidad, comunidad, así como también completitud e infinitud, que más adelante también podrán leerse como fusión y con-fusión.

La madre no sólo es quien sostiene la institucionalización del sujeto en la familia, en los orígenes de la misma (si nos limitáramos a esto tendríamos una perspectiva propiamente evolutiva), sino también como a quien participa en la “*multitudinarización*” (socialización) de ese sujeto. Y esto es porque motivaría las primerísimas producciones simbólicas de la humanidad (sepulturas, chozas, casas) como la elección de los ideales sociopolíticos de los grupos. Las originarias producciones simbólicas de la humanidad caracterizan un intento de reunión, de organización y mancomunidad, es decir, un intento de estructuración simbólica de los miembros de un grupo y de sus cosas. Trata de las primeras formas de lo comunitario y de la organización de un grupo.

Desde un punto de vista general, Lacan explica en su texto que el ser humano, desde sus primeros meses de vida, debe elegir siempre entre la sublimación de la *imago* materna

–es decir, la vida–, hecho que permite la entrada al grupo social, y la seducción mortífera de la nostalgia por la madre, de la que se deducen (Lacan, 2003e) el “querer morir de la especie” y los trastornos de la oralidad, tales como: “la huelga de hambre de la anorexia”, “el envenenamiento lento por vía oral de las toxicomanías”, “el régimen de hambre de las neurosis gástricas”, “los suicidios no violentos”¹¹, trastornos psicósomáticos y patologías narcisísticas, entre otros (Lacan, 2003e). ¿Cómo y por qué? lo veremos en el siguiente apartado.

Nos interesa destacar de aquí, el eje que inaugura Lacan respecto a las nostalgias por la humanidad, como nostalgias por la madre, la comunión, la añoranza por un pasado mítico, rural y de vínculos comunitarios cálidos.

Sin embargo, siempre es preciso recordar, como refiere Zafiropoulos, que, en la teoría de Freud, la añoranza no es por la madre, sino por el padre como efecto de parricidio originario. “El conjunto de los hijos, durante el memorable banquete posterior al parricidio y previo al primer pacto fundador de una reglas de la vida social de derecho, no habrían comido a la madre, ni el pecho de la madre, sino al padre originario, lo cual es muy distinto” (Zafiropoulos, 2002:31)

“El carácter sagrado de la comida asegura el lazo con el padre y más en general con la tribu del padre” enuncia Freud, (Freud, 2001e: 170) lo cual explicaría el hecho que en las familias primitivas constituidas según la regla de la exogamia, no haya comidas en común. Al contrario, los miembros de un mismo clan comen y beben en común, pues para esta institución (anterior a la familia, según Freud) comer y beber juntos significa fortalecer la sustancia en común y compartir la comida con su Dios.

Así lo explica (Freud, 2001e: 170) “el tótem [...] podría ser la primera forma de ese sustituto del padre [...] y Dios sería su forma más desarrollada, en la cual el padre recupera los rasgos humanos. Esta nueva creación nace de la raíz misma de toda formación religiosa, es decir, del amor (nostalgia) por el padre”.

Según el texto de Lacan de 1938, la universalización de la prematuridad de la criatura del hombre al nacer eleva el “Complejo del Destete” a la dignidad de invariante de la

¹¹ Expresiones muy didácticas aportadas por Lacan

especie humana. Es decir, la prematuridad con que el ser humano es arrojado al mundo conlleva un llamado al grupo, que es también un llamamiento a la supervivencia y a una regulación social que supla la insolvencia vital de los primeros años. Si no es posible el paso al grupo, se podría decir que los traumas del Complejo del Destete se dejan leer clínicamente en el sujeto como una serie de síntomas relacionados con el *abandono a la muerte*, o búsqueda crónica de la imago materna. Lacan pone énfasis en esto para dar cuenta de la concepción que empieza a tener acerca del “instinto de muerte”¹².

Para Lacan esta pulsión de muerte estaría, como se viene señalando, más ubicada en el lugar de la seducción mortífera de la nostalgia por la madre. Explica que si en los primeros meses de vida no es posible la sublimación de la imago materna que permitiría la entrada al grupo social, es decir, la elección por la vida, por el movimiento, por la sublimación o la creación, el hombre se queda en la nostalgia mortal por la madre, en la alienación mortífera de la fusión afectiva que no es más que deshacerse en la infinitud, de la que se deduciría el querer morir de la especie (nostalgias de la humanidad).

Nos parece más claro indicar aquí la respuesta dada por Freud a Romain Rolland, que había propuesto al padre del psicoanálisis –en su carta del 5 de diciembre de 1927 y justamente a raíz de su lectura de “El porvenir de una ilusión”- adherir a la noción de “**sentimiento oceánico**” para designar la verdadera fuente de éxtasis místicos y el ideal religioso (Zafropoulus, 2002:36)

Diremos que las nostalgias de la humanidad nos llevan a pensar no sólo en la seducción mortífera de la imago materna, como diría Lacan, sino también en la experiencia de un narcisismo originario fundador del “sentimiento oceánico” de Freud, es decir, para Freud la aspiración a la muerte constituye el programa mismo de la vida. En “Más Allá del Principio del Placer” (1920) Freud refiere que “la meta de toda vida es la muerte”.

La aspiración a la muerte suscitada por la nostalgia por la madre trae consigo nuevos elementos para repensar el instinto de muerte de Freud. Este es un cambio paradigmático que suscitará numerosas reestructuraciones de la teoría psicoanalítica.

¹² En esta época la traducción que se hizo al inglés y francés de la palabra “Trieb” de Freud, fue “instinto” aunque es imprecisa se utilizará en este texto para evitar confusiones; sabiendo que la correcta traducción es “pulsión”.

En un intento de aclarar la postura de Lacan en torno a la noción de familia y su implicación en la constitución subjetiva, nos detendremos en la elaboración teórica lacaniana que pone el acento en el paso de tres complejos fundamentales para la maduración subjetiva: Complejo del Destete, de Intrusión y de Edipo.

- **El Complejo del Destete**

Lacan define a los complejos como “algo que une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto.” (Lacan, 2003e: 26).

Los complejos reproducirían algo de la realidad ambiental del sujeto, estarían dominados por factores culturales y en su forma serían representativos de un objeto determinado. Se trataría de organizadores en el desarrollo psíquico, que ejercerían su dominio sobre la conciencia, pero cuya naturaleza sería fundamentalmente inconsciente.

Dentro de los complejos cobra centralidad la noción de *Imago*, término fundamental en el primer Lacan, entendida por el autor como “*representación inconsciente*”.

Lacan describirá entonces a lo largo de esta obra el trayecto de devenir sujeto (o el madurar de una subjetividad) siguiendo el paso por los tres complejos que veremos a continuación, especificando las consecuencias clínicas y sociales del desarrollo “*normal*”, y también extrayendo las consecuencias para el psiquismo humano toda vez que se produce una fijación en alguno de ellos.

El primer complejo examinado por Lacan es el llamado del destete. Ya desde los años de Marienbad¹³ Lacan defendía, en el marco de su teoría del estadio del espejo, la idea de que el ser humano nacía sufriendo la condición de una prematuración biológica, que lo llevaba a experimentar lo que llamó la fase del cuerpo fragmentado. Marcada por la descoordinación motriz y la dependencia total respecto de otro (en este caso, la madre), esta etapa pondrá en juego las vivencias que movilizarán en los sujetos una fantasía marcada por la fragmentación, a la vez que se convertirá en la más íntima vivencia de la muerte. Es durante dicha fase que toma su lugar el llamado complejo del destete. En él, el destete en tanto hecho biológico causado por la madre irá acompañado por un trauma, una crisis a nivel de la subjetivación y el psiquismo.

¹³ Congreso de Marieband celebrado el 16 de junio de 1936, donde Lacan presentó su texto “Le state de miroir comme formateur de la fonction du Je” En el Prólogo hecho por Óscar Masotta en el libro “La familia” de Lacan.

Dicha crisis presentará la primera oportunidad para que el sujeto en conformación se enfrente al esfuerzo de resolver algo en intención mental, toda vez que se ve confrontado a una decisión entre dos opciones posibles (Lacan, 2003e:32).

En este complejo, en su nivel psíquico se pone en juego la primacía de la *imago* materna (o más precisamente, según Lacan, la imago del pecho materno) respecto de la cual el infante prematuro se ha situado bajo la forma de una dependencia parasitaria.

Lacan plantea en “La Familia” que la imago materna está en la base de la institucionalización familiar del sujeto y que el Complejo del Destete en el hombre se encuentra condicionado por una regulación no sólo cultural, sino que también fisiológica, ya que el bebé aún no se encuentra fisiológicamente preparado para ello como las crías de los animales. Por lo tanto, el destete no es una consecuencia biológica natural, el bebé continua en una dependencia alimentaria y por eso éste es a menudo presentado como un trauma que deja en el psiquismo humano la huella de una interrupción fisiológica.

La causa de los malestares es siempre una insuficiente adaptación a la ruptura de las condiciones de ambiente y nutrición del útero materno. El Complejo del Destete fija en el psiquismo la relación con la lactancia y representa la forma primordial de la imago materna, la cual no sólo instaaura una relación fisiológica sino que además está siempre anticipada por un *valor* de vínculo, un valor que va más allá de una dependencia biológica.

El instinto soportado orgánicamente en la relación de la madre con su hijo hace especialmente difícil la sublimación de esta relación, de ahí que lo que exprese –el instinto de muerte- sea una “nostalgia por el pecho nutricional”, una “ambivalencia” y un “canibalismo fusional” –de acuerdo con las expresiones de Lacan en “La familia”–.

Lacan recupera el “querer morir”, la pulsión de muerte, descubierto por Freud (y que caracteriza el psiquismo del hombre) como una contrapartida de su prematuración. Y sin duda es esa tendencia psíquica a la muerte la que motivaría a los “suicidios... no violentos, la huelga de hambre de la anorexia mental, el envenenamiento de ciertas toxicomanías orales, el régimen de hambruna de las neurosis gástricas”. El análisis de esos casos, muestra que, en su abandono a la muerte, el sujeto busca reconocer la imago

de la madre, señala Lacan en cuanto a lo que se denomina clínica del caso. Los traumas del Complejo del Destete se dejan leer clínicamente en una serie de síntomas que ponen de manifiesto el “abandono a la muerte” (o la búsqueda de la “imago materna”).(Zafiropoulus, 2002: 34)

Según Lacan, el dilema al que se enfrenta el psiquismo humano en este momento corresponde a la disyuntiva entre la opción de ceder a la nostalgia por la madre en medio de un afán de fusión afectiva, lo cual resultaría en una fijación a este complejo que conllevaría un abandono del sujeto a la muerte –sería esta una situación de seducción mortífera–, o la de proseguir el camino de la subjetivación mediante la sublimación de la imago materna, dejando la añoranza de fusión y teniendo un primer acceso al grupo social, siendo esta última una *elección por la vida*.

- **El Complejo de Intrusión**

El complejo de intrusión es la puesta en juego, de una “lógica del desdoblamiento”, según expresión de Lacan (1938) que anuncia la construcción de la imagen como solución a los estorbos de la maduración psíquica del sujeto, es decir: el progreso de la estructuración como salida al instinto de muerte que domina en el primer momento.

Es en este momento donde correspondería situar aquello que conocemos como Estadio del Espejo. Sucintamente, podemos decir que el complejo del destete halla una solución posible en este momento, dado que la importancia de la imago materna (sublimada) es relevada por la de la *imago del semejante*.

El estadio del espejo y/o la imago del semejante inaugura el paso desde el complejo del destete al complejo de intrusión, ofreciéndole al sujeto la unificación de su imagen a través de la imagen en espejo de su semejante e identificándose con ésta al construir una imagen ideal de sí mismo (yo ideal), lo que terminará siendo el yo.

Esta operatoria de anticipación especular, investidura de la imagen del otro y alienación en la unidad del semejante, encontraría en la identificación narcisista su estructura, y en el júbilo o relación erótica su energía, que luego encontrará también en la agresividad de la intrusión (Lacan, 2003e).

La identificación con la imago del semejante, que Lacan no dudará en tildar de “salvadora” (Lacan, 2003e) posibilitará la conquista de la unidad del propio cuerpo y con ello dará solución a los dramas vivenciados durante el complejo del destete, aliviando -en parte- la fantasía de fragmentación del cuerpo a través de la sensación de unidad que consigue. Sin embargo, el precio a pagar será alto, pues la fascinación libidinal con esa imagen del semejante (o la imagen especular) tendrá como coste la total confusión entre lo propio y lo que es de la imagen del espejo.

En otras palabras, y como consecuencia del estadio del espejo, el sujeto en conformación queda cautivado por su propia imagen en el espejo, pero se ve enfrentado a una contrapartida mortífera: la captación narcisista –imaginaria y especular- en la imagen del otro.

Lacan, en definitiva, hace en la teoría del narcisismo un giro al incorporar el registro de la imagen. Por lo tanto, el complejo de intrusión y la teoría reformulada del estadio de espejo funcionan como los resortes teóricos que argumentan el rechazo lacaniano de la teoría freudiana del narcisismo originario y del instinto de muerte.

Según Lacan, en efecto “la identificación con el hermano permite la consumación (del desdoblamiento): proporciona la imagen que fija uno de los polos del masoquismo primario. Así, la no violencia del suicidio primordial engendra la violencia del asesinato imaginario del hermano”.(Zafiropoulus, 2002:43)

El sujeto sale de su inclinación natural al suicidio *en la madre* gracias a un masoquismo que observamos en el transativismo; gracias a una identificación con el hermano y al nacimiento de la posibilidad de asesinarlo sádicamente, lo cual genera la oportunidad siguiente, hacer un pacto e identificarse con una alteridad que estaría anclada a la cultura.

En el complejo de intrusión, en medio de esta unidad en conquista, la imagen del espejo, la imago del semejante, es vivenciada como intrusiva de la propia relación que se sostiene con la madre.

Cuando se comprueba que hay otros, hay semejantes, hay hermanos no sólo se unifica algo de la imagen de uno, sino que también aparece la rivalidad y los celos, que según Lacan serán “el arquetipo de todos los sentimientos sociales” (Lacan, 2003e: 44).

En esta etapa, la identificación y la rivalidad dan paso a una identificación que se caracteriza -en palabras de Lacan- por una “conformidad en su alternancia”, ¿qué significa esto? Podríamos decir que trata de una convergencia y complementariedad de posturas y gestos que generan un intercambio entre unificación de uno mismo y separación a golpes del otro, podría tratarse de una especie de *adaptación*.

Otro punto importante de esta fase son los celos y la rivalidad como eje para apuntalar la “agresividad primordial” en la constitución subjetiva. Los celos serán el punto de partida de la llamada “agresividad primordial” dirigida al otro-intruso: una agresividad imaginaria correlativa a la formación misma del yo, en el marco de la estructura

narcisista que describimos y que marca la relación con el semejante de modo tal que jamás podrá ser superada por completo (Lacan, 2003c).

En el Complejo de Intrusión hay un momento de la constitución subjetiva llamado *transitivismo*: “que responde al caso en que me doy un golpe y quien lo sufre es el otro” (Berges y Balbo, 1998: 8). Es un “golpe de fuerza” para introducir algo del otro en el universo del niño. Es una fase que como yo y otro se con-funden se intenta avanzar a la espera que ese transitivismo ofrezca una lectura y nombre a ese saber que está en el niño pero a través del otro, para así tomar posesión simbólica de un aspecto que ya le es realmente propio. Se podría decir que es un momento donde el niño entra en proceso de apropiarse de una hipótesis en un “juego de afectación” (Berges y Balbo, 1998).

En el transitivismo se dejan huellas a la espera de una inscripción significativa, es un *golpe de fuerza* que introduce lo simbólico pero se mantiene el desconocimiento de esto. El transitivismo permite ubicar el afecto en el cuerpo, permite sostener que el afecto tiene por función primera el paso del cuerpo de lo imaginario a lo simbólico.

Este tiempo de la relación con la imago del semejante marca primero una identificación con el semejante y secundariamente la agresividad vivida en la situación fraterna primitiva. El transitivismo, sería entonces el momento de oscilación entre la fascinación y la agresividad imaginaria respecto del otro, instancia en que cada compañero confunde la parte del otro con la suya propia y se identifica con él; se podría decir que el sujeto queda *cautivado* (preso y fascinado) de la imagen del otro.

En su artículo “la agresividad en psicoanálisis” (2003c), Lacan postula la emergencia de la agresividad en la imagen especular.

El transitivismo propio de la imagen especular podría ser una manera de apaciguar el masoquismo primario al identificarse con el sadismo. Cuando el niño (1) dice “ay” sin haber sido él el que se tropieza y mientras el otro (2) no expresó su dolor, el niño (1) pone en juego su masoquismo para imaginarse el sufrimiento del otro. Este juego de afectación y adaptación se intercala entre uno y otro (Lacan, 2003c).

Y es importante -señala Lacan- que en ese estadio la imagen del hermano, que excita el sadismo, desempeñe los papeles protagónicos y relegue el masoquismo a su postura de

doble, sin ello, el sujeto correría el riesgo de desaparecer en el abismo insondable de la nostalgia materna.

En efecto, en ese mundo sin otro, estructurado en su totalidad por la imagen especular que funciona como organizadora del yo, el sujeto no se distingue —explica Lacan— de su imagen (de su yo). Se desplaza en un universo imaginario de intrusión, influencia y desdoblamiento paranoide más susceptible de volverse crónico en la medida en que el grupo familiar reducido a la madre y la fratría dibuja un complejo psíquico en el cual la realidad tiende a ser imaginaria, a lo sumo abstracta. La clínica muestra, efectivamente, que el grupo así incompleto es muy favorable a la eclosión de la psicosis y en él se encuentra la mayor parte de los casos de delirios de a dos (Zafiropoulos, 2002:45).

Este último punto nos parece relevante de retener, todo el drama imaginario causado por la intrusión se juega con la imagen del otro -o imagen del doble como la llama Lacan- y es parte de una estructura narcisista propiamente tal, es decir de la alienación, identificación y confusión agresiva/amorosa con una imago del semejante (*autre*), que por cierto, aún está sin el registro del otro como prójimo (*autrui*).

Podríamos decir, que hay otro que aún no está humanizado, que aún no está unificado en la socialización, aún no está “*afectado*” para el otro.

Lacan se refiere de la siguiente forma a la estructura narcisista de la que hablamos y que es la sede de los momentos subjetivos que nos ocupan en este apartado:

“estructura mental con el pleno sentido del mito de Narciso, tanto si ese sentido indica la muerte la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo, o la reflexión especular la imago del doble que le es central o la ilusión de la imagen; de todas maneras y en todos los casos, ese mundo, como lo veremos, no contiene al prójimo (*autrui*)¹⁴” (Lacan, 2003e:56).

El complejo de la intrusión ha permitido poner en juego entonces los elementos necesarios para dar cuenta algunos de los problemas establecidos por el complejo del destete. Ha otorgado la unidad imaginaria del cuerpo, la constitución del yo, la oscilación narcisista volátil y cambiante entre amor y agresividad por el semejante en el llamado transativismo, donde yo y otro se confunden, alienados en una rivalidad originaria propia la constitución de una subjetividad.

¹⁴ El “*Autrui*” en cursiva y negrita es nuestro para destacar el otro prójimo.

Un punto teórico en el que es necesario insistir es que para Lacan el narcisismo requiere sin duda del registro de la imagen y no de un mero programa de retorno a lo orgánico –como sostiene Freud en su teoría del yo originario–. Lacan al incorporar la imagen en el mundo del sujeto, hecho que es para él una condición necesaria para la instauración del narcisismo, lo que hace es una especie de “complemento” a la teoría freudiana del narcisismo.

Al quedarse fijado en el narcisismo –teórica y subjetivamente- el sujeto corre el riesgo de quedar inmovilizado en la imagen si el encuentro con el otro no le permite surgir a la diferencia. Es necesario que el grupo familiar, como lo manifiesta el propio Lacan de esta época, si se presenta completo –es decir, dotado de un padre que permita salir al hijo del universo narcísico e inaugure la socialización–, dé espacio al grupo social.

Lacan trabaja el paso de complejos como momentos constitutivos de la maduración subjetiva, señalando que la identificación con el hermano, con el semejante, es saludable como solución a la seducción materna. Sin embargo, es preciso que el individuo no quede totalmente preso de lo imaginario. Es necesario que el sujeto se encuentre con una instancia ajena a la fratría; la de la imago paterna reinante en el complejo de Edipo.

Lacan nos anticipa que en el ambiente mórbido de un mundo sin padre proliferarían, por lo tanto, las psicosis, los delirios de a dos, pero también una serie impresionante de patologías que conviene clasificar según el momento de fijación que impide el desarrollo “normalizado” antes señalado, un desarrollo que llevaría al sujeto del Complejo del Destete al complejo de intrusión, para culminar en la solución edípica.

“En esta lógica, Lacan vuelve a situar a la familia paternalista –familia dotada de un padre”- como la única e ideal solución en cuanto al adecuado progreso subjetivo, “presentando a la figura del padre como la herramienta de desempeño social sin la cual la cultura se estanca”. Es posible pensar, así mismo, que “Lacan *“salva al padre”* en ese artículo de 1938, por medio de la introducción del Complejo de Edipo y de sus virtudes productivas” (Zafiropoulus, 2002: 47).

Desde ahí, hay una especie de complicidad que une la sociología del posmodernismo con las investigaciones psicoanalíticas a la hora de diagnosticar, a la falta de autoridad paterna los sentimientos mórbidos de las sociedades posmodernas. Con *sentimientos mórbidos* nos referimos a las sensaciones que aparecen a propósito de las faltas de perspectivas históricas, de investiduras institucionales y de autoridad: “el proceso de personalización diluye todas las grandes figuras de autoridad [...] la desustancialización narcisística se manifiesta en el corazón de la familia nuclear como impotencia, desposesión, y dimisión educativa”(Lacan, 2003e:17).

Y así mismo si seguimos a Lacan, el conjunto de trastornos de la oralidad (toxicomanía, anorexia, suicidio), vinculado por el mismo a los traumas del destete, también es, justamente, el que reúne la mayor parte de lo que hoy se llaman “síntomas modernos”, siempre relacionados con el estado fronterizo¹⁵ y el debilitamiento de la figura paterna y ahora también, por una inadecuación del paso de lo materno al semejante y al padre.

Es posible pensar entonces que los síntomas “modernos” son un indiscutible toque de atención para que reconsideremos los estados anteriores al Edipo y leamos, justamente desde esos estados, dichos *llamados sintomáticos*, que nos trasladarían a la nostalgia por la madre, o una dislocación entre complejos, como una invocación al padre y al orden. Cuestión que nos seguiremos planteando.

La teoría lacaniana del narcisismo no agota la cuestión de la maduración subjetiva en el estadio del espejo, o en el Complejo de Intrusión pues si se estancase ahí el sujeto, quedaría inmovilizado en la imagen, preso de la imagen y en una eterna rivalidad y agresividad primordial con el otro. Justamente es necesario el encuentro con el Otro, pues es lo que le permite surgir a una nueva diferencia (simbólica). Por lo tanto, el progreso subjetivo no culmina en el Complejo de Intrusión:, se necesita –de acuerdo a la lógica lacaniana– el encuentro con el Otro.

Zafiropoulus refiere que es por eso que Lacan reivindica momentos de su teoría al padre, porque siguiendo la lógica de los complejos el sujeto necesita del propio grupo familiar, o mejor dicho, “de un grupo familiar completo, es decir, dotado de *un padre* que inaugure por fin la socialización tan anunciada y saque al sujeto del universo

¹⁵ O “estado-límite”.

narcísico, de la identificación con el hermano” –que funciona como una instancia saludable como solución a la seducción materna, pero cuyo estancamiento trae consigo impasses: “homosexualidad, fetichismo sexual, psicosis paranoica con delirio de filiación, usurpación, expoliación, intrusión, influencia, desdoblamiento, transmutación delirante del cuerpo, entre otros”(Zafiropoulus, 2002: 46)

Nuevamente, la posibilidad de fijación se encuentra presente, pudiendo el sujeto quedar abandonado en los dramas del encierro de la estructura narcisista y la relación especular. Será necesaria al tiempo la llegada de un nuevo complejo para encontrar una salida (parcial) de los entuertos del narcisismo.

- **El Complejo de Edipo**

Si en el complejo anterior teníamos un escenario formado por el yo, el semejante y la madre, en el complejo de Edipo los lugares serán tomados por una rivalidad diversa. Se dará una suerte de “pubertad psicológica prematura” (Zafiropoulus, 2002: 47) que movilizará las pulsiones sexuales del niño y causará una *reactivación* del objeto madre, tomándolo esta vez como objeto de deseo propiamente tal. Así, el *tercer lugar* en la triangulación habrá de ser (o no) ocupado por la *imago* de un extraño en la familia, alguien que marque la irrupción de un *exterior* a la relación dual madre-niño: será el lugar de la imago paterna, central en el esquema propuesto por el joven Lacan para pensar la subjetivación.

Es esa misma *imago* del padre la llamada a introducir al sujeto en la *alteridad*, la realidad, los intercambios y las relaciones sociales.

El sujeto al fijar su deseo sexual -también por una cercanía fisiológica- en la madre, el niño relaciona a este agente extraño como el procurador de la frustración de sus pulsiones, acompañado de la “represión educativa” (Lacan, 2003e: 63) que también aparece.

Sin embargo, en el desarrollo que Lacan nos presenta en los complejos familiares nos advierte que el padre no es sólo eso, sino que el padre ocupará ante el psiquismo del niño un doble lugar: el de promulgar la ley que sostiene el interdicto de la madre y, a la vez, aparecer como el transgresor de esa misma ley. En la prohibición de la madre no me detendré mucho, es sabido por la extensión que ha tenido el Complejo de Edipo en la amalgama popular, sin embargo la figura del trasgresor puede resultar útil para pensar ciertas cuestiones, sobre todo en relación a nuestra pregunta de investigación. La imagen del trasgresor tiene por función otorgar la oportunidad *alucinatoria* de una imagen ideal, es decir, a través de la sublimación de la imagen *parental* se perpetuará un ideal representativo.

Entonces, se instalará en el psiquismo del niño una rivalidad con el padre a causa del objeto deseado, rivalidad cuya resolución resulta en la instauración de dos instancias que apuntan en sentidos diversos: en términos de la interdicción, se constituirá la instancia del súper yo, cuyo efecto será la *represión* de la sexualidad. Por otra parte,

ligado a la figura del transgresor que puede acceder a la madre se instalará el ideal del yo, instancia psíquica que es asociada por Lacan a la posibilidad de conseguir la *sublimación* de la realidad (Lacan, 2003e: 64). Ambas instancias psíquicas y ambos efectos, *represión* y *sublimación*, serían los elementos necesarios para la incorporación del sujeto a la realidad y la cultura propiamente tales, así como para la asunción de un lugar en el problema de la diferencia sexual.

El complejo de Edipo constituye también, mediante una “modificación identificatoria” (Lacan, 2003c:109) una salida posible al problema del transactivismo, los celos, la agresividad y la ambivalencia propios de la captura imaginaria y narcisista respecto de la *imago* del doble, en que desembocaba el complejo de intrusión. Resulta evidente entonces que Lacan releva un aspecto diverso al que Freud destacaba respecto del papel del complejo de Edipo en el psiquismo humano: si en Freud el Edipo era más bien el origen de diversas alteraciones y formas de neurosis según las dificultades que el individuo hubiese experimentado en su devenir y resolución, (en Lacan de 1938 y también en el de 1946) el Edipo (y la *imago* del padre) aparecen como algo que podríamos llamar “positivo” o incluso saludable: es la condición de posibilidad para escapar de la asfixia propia de la relación especular y de la estructura narcisista, aunque este sea un logro siempre parcial, nunca completo. El Edipo, como lo entiende Lacan, posibilita además la sublimación de la realidad, considerada como la base para el desarrollo cultural.

- **Nostalgia por el Padre**

Se entiende comúnmente el complejo de Edipo como el destino de las pulsiones genitales que apuntan al progenitor del sexo opuesto, destino en el que éstas serán frustradas. El niño supone que el agente de esa frustración es el progenitor del mismo sexo que, por otra parte, goza sin inmutarse (según el niño) del otro progenitor, prohibido para el niño.

Desde la etnología y la antropología Freud estaba impulsado a hacer hincapié en el lugar que tiene el hombre en el complejo de Edipo. Freud “*elige*” al padre y lo presenta como único operador familiar de la prohibición del incesto.

El padre adquiere el carácter amenazador y hacedor de la ley tanto en la familia como en lo social debido a la universalidad de la prohibición de la madre y las dificultades del hijo edípico.

En esta lógica, Freud se habría creído autorizado -según Lacan- a elevar este temor al padre al plano de la cultura –para refundar en los orígenes de la civilización el drama del parricidio primigenio, drama también inaugurado en la salida de la dominación prehistórica de un macho totalitario–, y así mismo a presentar al padre como el único agente de la amenaza de castración y, por lo tanto, de la introyección de las prohibiciones.

Así, Freud imagina un drama de asesinato del padre por los hijos, seguido de una consagración póstuma del poder sobre las mujeres por parte de los asesinos, prisioneros de una insoluble rivalidad.

Contrariamente, en la obra de Lacan se advertirá una *legitimidad* de la imago materna en los orígenes de la familia, en reemplazo de la imago paterna del tiempo freudiano de *la horda*. Lacan postula una castración anticipada proveniente del objeto materno, la cual prepara al sujeto a la castración simbólica. En este punto Lacan se acerca a Melanie Klein -quién plantea el concepto de castración en etapas tempranas del desarrollo del niño- en cuanto a sus aportaciones pre-edípicas, sin embargo, mantiene sus diferencias radicales con ella.

A pesar de que los postulados de Lacan acerca de la castración anticipada establecen un movimiento diferenciador y esclarecedor, es posible decir que la idealización de la función del padre es histórica y así mismo dentro del corpus psicoanalítico el Complejo de Edipo se establece como punto de culminación de un proceso de maduración subjetiva, gracias al “*triunfo*” de la imago paterna en el Edipo, todo esto no está libre – según Lacan- de rígidas determinaciones culturales -aunque él tampoco se salva de los alcances de esas determinaciones-. Para él, la familia paternalista, siguiendo muy de cerca a Durkheim, constituye la institución que brinda el marco más adecuado para la realización de ese anudamiento entre las funciones represivas del Edipo y sus funciones de Idealización.

Se advierte, entonces, la importancia de la relectura del Complejo de Edipo por Lacan, porque, después de haber evocado su prehistoria narcísica en la cual es preponderante el lugar de la imago materna, llega a la conclusión de que la imago del padre debe ocupar un lugar eminente en ese complejo para que la idealización se imponga a la represión e introduzca por fin al sujeto en el grupo social, la consumación subjetiva y la producción de los bienes culturales (Zafiropoulus, 2002: 53).

Lacan refiere que la familia paternalista es la única verdaderamente apta para generar las condiciones sociales del edipismo más fecundas para la estructuración de los individuos y la producción cultural. El futuro mismo de la cultura depende del valor asumido por el padre en la familia, pues en este valor se juega la fecundidad de su imago en el Complejo de Edipo, y éste funciona en definitiva como conector decisivo entre la estructuración del sujeto, la sublimación y la producción de bienes culturales.

Sin embargo, aunque Lacan coincide con Freud en que es el padre el que tiene el valor de posibilidad de lo anterior, hay una diferencia radical de los postulados freudianos y lacanianos: mientras que Freud convoca a un padre que no se discute, Lacan opta por un *padre de familia* cuyo rumbo edípico varía según las condiciones sociohistóricas del ejercicio de su autoridad.

El autor francés deja, pues, un espacio abierto a nuevas reestructuraciones según la época, lo que evoca nuevas posibilidades de interpretación.

Según los planteamientos de Lacan, “la fecundidad subjetiva y social del edipismo no es estable” (Zafiropoulus, 2002: 57).

Lacan rechaza la teoría freudiana del padre en la cual éste está guiado por lo social universal, en beneficio de una versión “familiarista” –término acuñado por Deleuze como crítica al psicoanálisis– del psicoanálisis y del padre. El padre no es aquí concebido como universal. Lacan presenta una “*nostalgia por la madre*”, es decir, incorpora con el Complejo del Destete y en el de Intrusión una castración pre-edípica imaginaria y una noción de pulsión de muerte diferente a la freudiana.

Por lo tanto, la lógica que organiza la tesis de Lacan de 1938 en torno al padre confiere la fecundidad de subjetivación al Complejo de Edipo, es decir, una categoría que no es estable y que sí es dependiente de las variables socioculturales y del funcionamiento del grupo, y dependiente también, como ya hemos mencionado, del valor asignado a la imago paterna en el grupo familiar.

Lacan hace hincapié en los efectos de la familia conyugal, desde la perspectiva durkheimiana que pone de relieve la declinación social y “jurídica” del poder del padre de familia: “A juicio de Durkheim, la declinación de la autoridad del padre se interpreta entonces como una caída que afecta a la vez al poder social del grupo familiar y su amplitud misma.”(Zafiropoulus, 2001: 63)

Desde la perspectiva durkheimiana el poder del padre es el poder del grupo y así mismo es el regulador de los intercambios. La apropiación de los bienes compete a lo sagrado, por lo tanto, “los intercambios son sagrados”.

En consecuencia, con la familia conyugal (forma reducida, o moderna), se reestructura todo hacia la invención de la propiedad individual, lo que genera nuevos intercambios, canjes entre grupos más pequeños. Por lo tanto, la declinación del *patrimonio doméstico* que constituiría el basamento material y sagrado de la conciencia colectiva del grupo familiar produce el debilitamiento de esta conciencia, según Durkheim, y la aparición de una especie de individualismo moderno preñado de “miseria moral”. Se reemplaza el grupo doméstico por el grupo profesional, más individualizado, menos cercano, menos solidario con la familia. Esta idea lo lleva a postular la idea del “concubinato”, como

una falta de compromiso familiar y de obligaciones sociales, que potencia la individualidad y no a la familia.

En este escenario, Durkheim postula que “la sociedad falta en la actividad propiamente colectiva”, lo cual lo lleva a desarrollar teóricamente temas como “la miseria moral” y “suicidio”, como consecuencias de la contracción de la familia y la individualización de cada miembro. Es decir que, para el autor, las familias conyugales provocan una falta de *sociedad* en los individuos.

En su libro *El Suicidio* Durkheim señala que, cuando la norma social deja de poner límite al deseo del individuo, ésta ya no funciona y lo deja solo en esa insatisfacción dolorosa que sólo encuentra alivio en la muerte voluntaria.

Lacan exporta de esta teoría la contracción familiar y la idea de declinación de la imago paterna y señala que como quiera que sea, las formas de neurosis dominantes del siglo pasado revelaron ser estrechamente dependientes de las condiciones de la familia, del valor de la imago paterna en la familia. “[...] nuestra experiencia nos inclina a designar su determinación principal [de la imago paterna] en la personalidad del padre, en cierto modo siempre carente, ausente, humillada, dividida o postiza.” (Lacan, 2003e:79)

Las determinaciones familiares del Lacan durkheimiano, han permitido ubicar el Complejo de Edipo y el valor del padre como dependiente de las condiciones familiares y sociales. Factores determinantes para las condiciones del edipismo. Cambiando la universalidad del Edipo propuesta por Freud. Sin embargo, sabemos que Freud mientras propone la universalidad del Edipo, también se adhiere a la sociología durkheimiana. Es interesante ahondar en estos conceptos con el fin de seguir el desarrollo del complejo paterno en el psicoanálisis en su versión de *nostalgia por el padre*.

Según Zafiropoulus, es sabido que “Freud también elige a Durkheim -en *Tótem y Tabú*- para hacer de la exogamia una consecuencia necesaria del tabú ligado al tótem” (2002:84). Según Durkheim, la exogamia es la consecuencia del totemismo, ambos son las condiciones que instaura el Complejo de Edipo y que entran en el inconsciente del sujeto. Freud en este tema es claro al plantear que los dos mandamientos totémicos –no matar al tótem y no casarse con una de las mujeres del clan totémico– coinciden con los dos crímenes del Edipo.

Si el animal totémico no es otro que el padre, (...) obtenemos lo siguiente, los dos tabúes, la prohibición de matar al tótem y la de desposar a una mujer perteneciente a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes del Edipo” (Freud, 2001e).

Siguiendo a Zafiropoulus, la lógica de Freud es perfecta, el intento es

“señalar todas las semejanzas existentes entre la coyuntura social que se pretende explicar –el conglomerado constituido por el totemismo, el tabú y la exogamia– la organización inconsciente del Edipo [...] nos invita a tomar al pie de la letra la palabra de los indígenas y luego convocar el saber inconsciente (y por lo tanto el descubrimiento del Edipo).”(Zafiropoulus, 2002:85)

Es posible pensar, como Freud, que siempre está vigente la presencia de deseos primitivos del hombre (incesto y asesinato al padre) aunque ésta haya devenido inconsciente. Es decir, lo que viene a plantear Freud es crucial, el complejo de Edipo constituye en verdad el reverso inconsciente de la institucionalización del tótem y la exogamia, momento histórico que cayó en el inconsciente. Elementos que se mantienen históricamente en las sociedades, pero que adquieren diferentes formas de expresión.

Según explica Freud, después del parricidio, los hijos atormentados por la culpa compartida habrían idealizado al padre con la figura del tótem convertido en tabú y renunciando al comercio sexual con las mujeres del grupo, inventando así las leyes del totemismo y la exogamia y hasta las reglas de una nueva formación social del derecho (clan fraterno) en reemplazo de *la horda*.

El totemismo y la exogamia tienen, por lo tanto, su reverso inconsciente, y su manifestación social es siempre actual.

Para Freud, el acto, una vez perpetrado, atormentará a toda la humanidad, fundará la culpa y se inaugurará el inconsciente de todos, y las reglas sociales del derecho siempre serán en nombre del padre.

En este sentido, Freud extrae de trabajos de Durkheim algunos planteamientos de la sociología de las religiones, la prohibición del incesto y el totemismo, mientras que

Lacan lo que destaca es la ley de la contracción familiar. Es así como en Lacan de 1938 el complejo de Edipo varía según sus condiciones sociales de funcionamiento y producción, y en la primera fila de tales condiciones se encuentra la evolución de las formas de familia, desde el clan hasta la familia conyugal, mientras que para Freud el complejo de Edipo y las primeras formaciones sociales son reactivas al parricidio originario.

De esto se deduce un Complejo de Edipo universal en Freud y, en Lacan, un Complejo de Edipo relativo.

Con respecto al Edipo relativo, Lacan, en 1950, en *Psicoanálisis y criminología*, estudia el comportamiento del psicópata, ligado a la noción del “superyó”. Sostiene que al menos una parte de los descubrimientos psicoanalíticos al respecto valen para todas las sociedades, es decir, que si bien el psicoanálisis no puede pretender explicar la totalidad de ningún objeto sociológico, lo cierto es que ha descubierto en ella tensiones relacionales que parecen cumplir en todas las sociedades una función basal, como si el malestar de la civilización fuese a desanudar la conexión misma de la naturaleza con la cultura. (Lacan, 2012: 127) Postula que la noción de relatividad sociológica del psicoanálisis (y de su objeto) viene a encauzar la relatividad del concepto del complejo de Edipo, el cual depende de las circunstancias familiares y coyunturas sociales en las cuales se inscribe.

- **Más aportaciones del Joven Lacan**

En los trabajos desarrollados por el primer Lacan, hemos encontrado aportaciones fundamentales para la noción de función paterna y constitución subjetiva, tales aportaciones las ordenaremos de la siguiente manera:

- 1) La nostalgia originaria de la humanidad que deriva de la añoranza por la unidad, y lo comunitario de los primeros meses de vida con la madre. Esta relación inaugurará la posibilidad de sublimación o el abandono a la muerte.
- 2) Los dramas del narcisismo. La incorporación del estadio del espejo, como momento de unificación del cuerpo. Asunción del semejante y su consecuente sentimiento de rivalidad e intrusión, vividas en el transactivismo. La incorporación de la noción de agresividad como constitutiva de la maduración subjetiva.
- 3) La importancia de la función paterna. La propuesta del Edipo como la inclusión de una alteridad, como el doble lugar de promulgar la ley que sostiene el interdicto de la madre y, a la vez, aparecer como el transgresor de esa misma ley.
- 4) El auge de lo imaginario como un momento que contiene elementos para entender la subjetividad actual.
- 5) El carácter central del narcisismo en la teoría y la relación de complementariedad con una agresividad fundamental.
- 6) Noción de paso por complejos y por Otros.

El concepto de *función paterna* de Lacan de esta época, pone el énfasis en los factores culturales como primer paso para cuestionar su universalidad y su inminente y siempre posible derrumbe. El cuestionamiento a esa universalidad nos permite trabajar en una conceptualización actual de la función paterna, poniendo el énfasis en su *relatividad* y *metaforización*.

En cuanto a la noción de función paterna, lo primero que extraemos es una lectura del joven Lacan de la función paterna al interior de una familia que él diagnostica en contracción.

En esta época, Lacan a la vez que cuestiona el padre propuesto por Freud, diagnostica varias cuestiones que luego darán paso a un cambio completo de paradigma respecto a la noción de padre.

Primero, él supone un padre en *buen funcionamiento* anterior a la crisis vienesa vivida por Freud. Un padre que tuviera suficiente fuerza para arrastrar y seducir al hijo fuera de la viscosidad del apego mórbido a la madre. Sin embargo, éste padre no es el padre de la época de Freud, que se presenta en decadencia, que deriva en un apego excesivo a la madre pero con un sentimiento de idealización y nostalgia por el padre en declinación. De ahí la aparición de las neurosis de siglo diagnosticadas por Freud (ejemplo de excelencia es la histeria). Así mismo, Lacan otorga al propio surgimiento del psicoanálisis ésta hipótesis. Luego el padre de 1938 para Lacan se presenta como un padre humillado y carente que conllevaría la emergencia de la neurosis contemporánea.

En el Lacan que nos hemos interesado el síntoma depende de lo que él mismo terminará por llamar con claridad en 1950 “las condiciones sociales del edipismo”, eje de una teoría de la maduración subjetiva que gira en esencia alrededor de la imago paterna, una imago cuyo valor de estructuración está directamente relacionado con el valor social del padre de familia y luego con la integración social de la familia misma.

“El Lacan durkheimiano promovió un relativismo sociohistórico de la estructuración subjetiva y se oponía al universalismo de Freud, (frente a la general falta de diferenciación y la más completa ceguera tanto de los psicoanalistas como de los etnólogos), como también se esforzó por esclarecer el enigma antropológico capital, el paso de la naturaleza a la cultura” (Zafiropoulos, 2006: 23).

Sin embargo, esto anticipa algo interesante, primero nos muestra una pregunta acerca de esa universalidad y primacía de la figura del padre y su consecuente siempre posible e histórica declinación. Esto no sólo en la pluma de Freud (Edipo, Tótem y Tabú) sino que también en Lacan el tema de la declinación aparece. Es decir, la declinación del padre ha sido *siempre* inminente.

Y con esto, no nos referimos a que no exista una des-investidura del poder del padre, pero sí al menos nos hace cuestionar de qué se trata esa *siempre permanente caída* y nos permite desembarazar el problema distinguiendo cuando hablamos de un padre como

una figura histórica, social, familiar y una función paterna, simbólica, teniendo en cuenta que ésta siempre se desarrolla en una época determinada.

Todo indica que por mucho que se remonten en el tiempo los estudios empíricos, la familia nuclear, al menos desde la Edad Media, aparece en todas partes¹⁶ (Zafiropoulos, 2002: 139), pero no por ellos es la culpable del paso de la declinación de la imago paterna y por último de sus consecuencias psicopatológicas en la subjetividad actual.

Marcos Zafiropoulos formula preguntas muy importantes, que es preciso destacar en este momento:

- “1. ¿Quién podría sostener aún que las condiciones sociales del edipismo de las familias conyugales del siglo XIX están naturalmente más degradadas que las de los hijos de esclavos por fin liberados y en condiciones de rescatar a sus padres en Roma?
2. ¿Quién podría sostener, así mismo, que el valor social de la imago paterna de la Viena del siglo XIX está en decadencia, si se lo compara con el que tiene en esas familias de libertos romanos en las cuales el padre se convierte en esclavo de su hijo?” (2002:161)

De esta forma Zafiropoulos, después de un análisis exhaustivo por la obra de Durkheim concluye que:

“la captación imaginaria, el crimen, la perversión y el incesto se avienen tanto a la “familia paternal” –como dice Durkheim– y su “presión endogámica” como a la familia conyugal; del mismo modo la familia troncal coincide bastante bien con la humillación de los padres, se trate de familias campesinas o familias nobles” (2001:173).

La ilusión de la gran familia es algo que todos los seres humanos padecen, asociada a la soberanía de un jefe, representada por un verdadero agente de la armonía del grupo y de las cosas. Lacan lo que presenta es una especie de separación de su estilo y proyección teórica respecto de las fuertes referencias al imaginario familiar de los padres de la sociología. Es lo que luego podrá separar *el poder del padre social* y la *función simbólica*, con el fin de poner el acento en 1953 en la discordancia entre lo real del padre y el orden simbólico.

¹⁶ Bourguiere et all., “*Histoire de la Famille*”, p. 25-26. En Zafiropoulos, M “Lacan y las ciencias sociales” p. 139.

Siguiendo a Lacan, a partir del desarrollo de conceptos a través de los complejos familiares comienza lentamente una nueva construcción de la noción de Padre, dentro de una lógica estructuralista.

Sin embargo, esta juiciosa construcción tiene cuestiones a aclarar para el seguimiento del psicoanálisis, en tanto *hacer* psicoanalítico. Ya sabemos que en esta época la situación del grupo familiar, su composición, su inserción en la sociedad y el valor social que en ella encuentra su jefe, el padre de familia, determinan, según el joven Lacan, los avatares sintomáticos e incluso las catástrofes estructurales de una maduración subjetiva que se desarrolla presuntamente bajo la primacía de los tres complejos que hemos visto: Destete, Intrusión, Edipo.

En esta perspectiva, hay que insistir que en el complejo de destete el niño se enfrenta más bien a un acto cultural que fisiológico, es decir, en el momento del destete, el niño - aún padeciendo la descoordinación motriz, inmadurez fisiológica, e insuficiente adaptación ante la ruptura de las condiciones de ambiente- debe abandonar el pecho materno. Es un momento que deja una huella permanente de la relación biológica que interrumpe. Huella que no existe hasta el momento en que ellas se organizan mentalmente. Sin embargo las sensaciones que Lacan describe de “fragmentación del cuerpo” “desgarramiento original” dan cuenta de un estado original biológico, presto a la lectura subjetiva posterior.

Lacan dice “mientras el instinto tiene un *soporte* orgánico, que sólo es la regulación de éste en la función vital, el complejo sólo eventualmente tiene una *relación* orgánica, cuando reemplaza una insuficiencia vital a través de una función social” (2003e: 40).

En otras palabras, el Complejo del destete aparece a partir de la interrupción fisiológica de la imago materna, es una interrupción del soporte orgánico, es decir, la imago materna contenía esta insuficiencia vital en una fusión afectiva (*social*) y fisiológica que se interrumpe. “La imago de la madre debe ser sublimada” (Lacan, 2003e:41). La asociación peligrosa entre soporte e interrupción fisiológica de la imago materna es la que es preciso sublimar, para abrir un paso más allá hacia la socialización.

La tendencia a la muerte que desde Freud es mencionado como *objeto de apetito* (“apetito de muerte” para Lacan de 1938) tendrían como objetivo reencontrar la imago de la madre, siempre correlacionado con un momento de fusión total e infinitud. Las nostalgias de la humanidad tendrían una posible lectura para Lacan como la añoranza por ese momento especial con la madre, que recuerda su *doble cara* de fusión afectiva y desgarramiento orgánico, muy presente en los “suicidios no violentos” (Zafiropoulus, 2002: 15) mencionados por Lacan en las anorexias nerviosas, neurosis gástricas, toxicomanías, entre otras, como sujetos abandonados ante la muerte.

Cuando hay fijación en el complejo de destete dominado por la imago materna, cuya seducción es mortífera, es decir, cuando predomina el *instinto de muerte* amenazan por manifestarse:

“la huelga de hambre de la anorexia mental, el envenenamiento lento de algunas toxicomanías por la vía bucal, el régimen de hambre de las neurosis gástricas. El análisis de estos casos muestra que en su abandono ante la muerte el sujeto intenta reencontrar la imago de la madre” (Zafiropoulus, 2002: 41).

La imago materna siempre despierta (en mayor o menor medida) el terror de la época de fragmentación, cuya amenaza es equivalente a la amenaza de castración por el padre en el Edipo.

Para decirlo como Lacan, aquí se forma el “rostro originario del superyó”, mucho antes del Edipo y sobre todo en una dimensión imaginaria que es la de los complejos de destete y de intrusión. De la familia dependería, entonces, la *salida feliz* del Edipo hacia el grupo social. Es decir, el sujeto logra liberarse de la prisión superyoica (dominación materna, dominación narcisista de la imagen, del semejante) gracias a la identificación edípica. Es posible pensar que la creación del estadio del espejo de Lacan esté motivada por la falta que éste advierte en Freud de identificaciones más precoces.

Lacan advierte que en la clínica del psicópata aparece una servidumbre imaginaria ante un superyó precoz. Esto sería lo que fundaría la prisión superyoica en la cual vive. Y sus sufrimientos, frente a los cuales se defiende, se deducen de su prisión superyoica en la que está encerrada su existencia. Esa servidumbre imaginaria es lo constitutivo del paso de la naturaleza a la cultura a través del *superyó*, como agente represor y

modulador de esas dos instancias. Por lo tanto, para Lacan, el carácter genérico del superyó hay que buscarlo en la “prematuración específica” (2003e:38) de los primeros años de vida, que mueve las identificaciones más precoces como la primera socialización, que está marcada por una *deuda alimentaria*, origen oral del primer lazo social, y la importancia de la madre como portadora de esa ley.

Estas identificaciones imaginarias formarían el yo ideal. El yo es muy anterior a las determinaciones sociales. Lacan plantea, en el Seminario I, en “Los escritos técnicos de Freud”, que lo que se consideraba fuera se convierte en dentro. Lo que era el padre se convierte en el superyó. Por tanto, pasar del hermano al padre permite una metamorfosis, permite que el orden simbólico libere al sujeto de la prisión del encierro imaginario. Para Lacan, esa metamorfosis no funciona en el psicópata, por degradación del Edipo, por lo tanto, sigue siendo un “hermano” (Lacan, S1 2004a).

La asunción de esta identificación originaria supone su paso de lo imaginario a lo simbólico. La identificación es una transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, sin embargo esta servidumbre imaginaria no es completa, ya que las identificaciones secundarias son las que inscriben al sujeto en los intercambios simbólicos sociales.

A partir de lo anterior, Lacan postula que lo genérico es el superyó y no el Complejo de Edipo. Y establece una nueva distinción con Freud pues, para Freud el superyó es un heredero del Complejo de Edipo y Lacan ya está anticipando un superyó formado a partir de identificaciones precoces, es decir, tiene su basamento en etapas anteriores, ligadas a lo fisiológico.

A pesar de todo esto, la orientación de Lacan sigue siendo durkheimiana. El superyó también estaría condicionado a la constitución familiar, y por consecuencia de la degradación de la familia y la ley de la contracción familiar, se produce una falta de idealización paterna y el sujeto se libera mal de su prisión superyoica.

Ahora, retomando el punto central del complejo del destete es preciso que la imago materna sea sublimada y abra paso a una nueva socialización y un nuevo momento de la constitución subjetiva.

En un segundo momento el sujeto se enfrenta a una imagen otra que inaugura una serie de procesos psíquicos y físicos importantes.

Comencemos poniendo de relieve la “ambivalencia estructural” (1948) (Lacan, 2003c:106) que marcaría la estructura del yo y la situación del sujeto en el momento que sigue a la identificación llamada narcisista con la *imago* del semejante en el espejo. Se pondrá en juego algo interesante: este momento operará como una tensión conflictiva interior al sujeto, que se precipitará en un despertar del deseo por el objeto del semejante (es decir, de un deseo alienado en el otro). Se dará así el escenario que ya adelantábamos, una triangulación que antecede a la edípica donde *sujeto, semejante y objeto* se juegan bajo el signo de la competencia agresiva de los celos. Así, y no quedando claro qué es propio y qué es del otro, solo resta competir por ello.

Ahora bien, lo anterior no puede pensarse sólo como una consecuencia nefasta de la constitución formal del psiquismo, sino que -como todas las cosas- también abre posibilidades en la constitución del sujeto pues es esa mirada agresiva, alerta, es la que permitirá ir estableciendo en el objeto “atributos de permanencia, de identidad y de sustancialidad” en los momentos anteriores al lenguaje (Lacan, 2003c: 104). Es la que permitirá ir haciendo recortes y ubicando sensaciones y pulsiones.

La agresividad, dirá Lacan en 1948 (Lacan, 2003c: Tesis IV 73) es una tendencia correlativa a la identificación narcisista, que determina la estructura formal del yo y las posibilidades del hombre con el mundo.

Por otra parte, la lectura de “La Familia” (1938) deja claro rápidamente que el joven Lacan tenía más de un desacuerdo con Freud. Entre ellos nos parece pertinente aquel que destaca la agresividad que mencionamos como un elemento de nuestro psiquismo *adquirido* en el curso de su propia constitución. A diferencia de un Freud que plantea un masoquismo primordial, una suerte de agresividad innata y un hombre que nace siendo lobo del hombre, Lacan pondrá énfasis en que la agresividad movilizada bajo el signo de los celos es una adquisición que no se explica necesariamente por la herencia o por presuntas coordenadas evolutivas (en el sentido darwiniano).

La potencia de este aserto es que promovería una desnaturalización, transformando la agresividad congénita de Freud en una agresividad constituida, poniéndola del lado de una subjetividad que no es un mero receptáculo de experiencias o actualización de la especie, sino una subjetividad que se desconoce a causa de su propia constitución, y que se halla marcada por la producción y proyección de imagos (Lacan, 2002b). El mundo humano es un mundo de experiencias, por cierto, pero también de proyecciones imaginarias ancladas en la constitución de lo nuestro. Es en él donde la agresividad encuentra su parte, y no como mera actuación o efecto de una suerte de natural instinto de muerte, sino precisamente como una proyección.

La agresividad entonces se da como parte de los movimientos de un psiquismo en constitución, en el momento en que la *imago* del semejante que llevó al júbilo se convierte en objeto de entrometimiento. Frente a dicha *imago* se juega una rivalidad y un intento de atrapar su atención mediante esfuerzos de alarde, seducción y despotismo. Este cambio posibilitará, eventualmente, el bosquejo de un otro propiamente tal, un prójimo. O sea, que la constitución del yo finalmente llevará a una separación respecto del otro, pero ésta será por la vía de la violencia y los golpes. Será en medio de tales proyecciones, juegos y escenarios que “el yo finalmente podrá recortarse como un cuerpo entre los cuerpos y un ser entre los seres” (parafraseando a Henry Wallon, en Le Gaufey, 1998: 32).

Esa forma de unificarse, de estructurar un cuerpo, de ubicar pulsiones, y de separarse a golpes de los otros, se hace por la vía de un reclamo histórico. Un reclamo por una sociedad que pareciera adolecer de un padre. Se reclama a un padre que organice este escenario. Se presume de una declinación y finalmente una falta de él, que llevaría a una primacía del goce sobre el deseo, un libertinaje de la imagen, la pérdida de legitimidad de las instituciones, la pérdida progresiva de los límites, etc. (Chemama, 2008; Melman, 2005).

Lo primero que habría que pensar es que la añoranza de un pasado mítico, rural, de vínculos comunitarios cálidos podría leerse como un efecto más de aquello que, como muestra Lacan, sería consecuencia de esos tempranos momentos del psiquismo: una radical añoranza de la imago materna. Lo que Freud trabajó como la “utopía de lo social” (Freud: 2001g) o “abismos místicos de la fusión afectiva” (Zafiropoulus, 2002

:36) como sentimiento oceánico de Romain Rolland (carta 5 de dic. 1927 a Freud) que luego Freud expresa como “sensación de eternidad”, “sentimiento de algo ilimitado, infinito” (Freud, OC 2001g) y anhelo de comunión total con la cultura, Lacan en 1938, lo relee como “abismos místicos de la fusión afectiva” o anhelo de fusión afectiva con la *imago* del pecho materno en el momento del desvalimiento total causado por la etapa del cuerpo fragmentado. ¿Puede ser que este anhelo de un pasado mejor/rural/comunitario sea una añoranza de la *imago* materna, y expresión de nuestra negativa a sublimarla e ir más allá?

Entonces, se trataría no tanto del llamado a un padre ordenador que imponga su autoridad y su ley, sino un lamento que busca restablecer un tiempo mítico, ordenado, de fusión sublime que solo puede ser posible en ausencia de semejantes.

Sería una mera cosa de terminología, si es que no tomáramos en serio el hecho que Lacan en 1938 nos advierte que la nostalgia de ese primer Otro tiene como efecto psíquico un abandono a la muerte, una resignación ante ella. Y lo llevaremos más allá, la nostalgia por el Otro en todos y cada uno de los progresos por los complejos que se va encontrando el sujeto en cada momento de la constitución subjetiva, no nos llevaría a pensar que es justamente esa añoranza de lo anterior la que nos empuja hacia el abandono mortífero? Si entonces el tema trata de poder elevar el estatuto de la sublimación al hecho que permite *salir (renunciar)* de esa nostalgia ilusoria para otorgarle un lugar distinto a ese *objeto mítico*, un objeto que debe quedar advertido como un objeto no-todo para que pueda dar paso a un deseo y a otro/Otro. Es preciso renunciar a ese Otro en el trayecto de la *asunción subjetiva*.

Desde el primer Lacan, el transativismo, la ambivalencia y la agresividad no pueden pensarse sino como efectos de nuestra propia constitución yoica y subjetiva.

La agresividad, adquirida desde la dialéctica con el semejante, deviene *propia* a los sujetos, y halla en la estructura formal del yo su causa e imposibilidad de superación total. Tiene que ver con una subjetividad que no se constituye como mera reacción a lo externo, sino que proyecta sobre el otro sus propias producciones.

¿no será un resto o huella de ese semejante que deviene prójimo, y en cuyas manos ya no situamos el júbilo del espectáculo unificante sino la sospecha de ciertos deseos que le son propios? Deseos temibles, por cierto, en tanto señalarían tanto la posibilidad latente de la competencia como el malestar de aquello que no logramos terminar de situar entre propio y ajeno.

Sin embargo, esto no procura la instalación de un nuevo conformismo: lo que queremos relevar es que el mismo Lacan (1938; 1946 en particular; también 1948) plantea algo que hacer con esa agresividad correlativa a la identificación yoica: y es enfatizar la sublimación. Es su propuesta en cada complejo.

Por alguna razón toda invocación realizada al padre, desde el psicoanálisis o desde cualquier otro discurso, suele enfatizar la llamada a su ley, a su aspecto punitivo y represor, a su dimensión superyoica. Olvidando una propuesta de Lacan muy importante.

Siguiendo al Lacan de “La Familia”, recordamos que tan importante como eso es el aspecto sublimatorio instalado por el ideal del yo. Quizás sea momento de poner énfasis no sólo en el castigo de la violencia, sino pensar en su carácter intrínseco a lo humano y en los modos posibles de gestionar sublimatoriamente eso que es nuestro y que, por nuestra propia constitución como sujetos, jamás podremos expulsar de nosotros o dominar por completo, sea cual sea la ley que impere, pues en algún lugar siempre seguiremos instalados en parte en la servidumbre de la imagen.

La propuesta hasta aquí de Lacan, mantiene una atención especial hacia los factores sociales determinantes en el valor de la familia y la imago paterna, sin embargo no se puede reducir el psicoanálisis a una lógica ambientalista, como dice Zafiropoulos en Lacan y las ciencias sociales. Hay que ir más allá.

Por lo tanto, la pregunta por el padre empieza a ser respecto al lugar que ocupa en la *red simbólica*, no respecto al lugar en el grupo familiar y social.

La novela familiar no debe ignorarse, pero debe leerse el texto simbólico desconocido que determina el destino y los padecimientos del sujeto. Lo que comienza a estar en juego en el psicoanálisis lacaniano de este momento es el advenimiento del *sujeto*.

La pregunta por el padre que ha pasado por la *relatividad* del Edipo, no sólo empieza a ser por lo simbólico de éste – con la incorporación de Levi Strauss-, sino que también

por su metaforización, por sus nombres. Alejándose completamente de la figura del padre real.

Hay que seguir avanzando. La primera vez que Lacan da cuenta de “El Nombre del Padre” es en la conferencia “El mito individual del neurótico” (Lacan, 2010). Introduce el concepto *muerte* como un cuarto elemento (aparte del padre, la madre y el hijo) en la lógica de la neurosis. Se podría decir que quien indica la salida del complejo de intrusión es el *padre muerto*, cuya función redescubre. Esto también funciona como una “des-imaginarización” del Padre del psicoanálisis por parte de Lacan. Es decir, es el padre muerto el que puede otorgar un lugar a lo simbólico. La eficacia simbólica de un *padre reducido a su nombre*. Con esto instaura la fecundidad del padre muerto, de su nombre y su palabra. Instaura, pues, el Nombre del Padre como símbolo de la función paterna.

El hecho de que el padre de familia esté en discordancia estructural con la función del Nombre del Padre da al Edipo su aspecto patógeno cualquiera sea la distribución de la función paterna en la familia o la talla social del padre e incluso la composición misma del grupo familiar, sea el de Freud o el del propio Lacan (Zafiropoulus, 2002, 198).

Y justamente eso es lo que se olvida al invocar nuevamente la declinación de la imago paterna –como motor del malestar social, o como productora de las enfermedades modernas y como factor determinante del descubrimiento del Psicoanálisis– como si la evaluación de la función paterna pudiese hacerse siempre al referencia al valor social del padre de familia, sin hacer la distinción radical entre la persona del padre y la función simbólica del padre.

“Siguiendo a Lévi Strauss en su lectura de Marcel Mauss, la función simbólica siempre está inconscientemente indicada por un significante flotante que permite el “almohadillado” entre el significado y el significante” (Zafiropoulus, 2002: 198).

Según Mauss, a ese significante se le llama, en las teorías indígenas, “el espíritu de las cosas”. Ese objeto que yace en el espíritu de las cosas impone su circulación. Es decir, vincula a los hombres en circuitos de intercambios. Hay que destacar, siguiendo a Zafiropoulus, que en los hechos místicos, mágicos y religiosos, la voz del padre muerto

es la que aparece y la que Lacan inscribe en 1953 como el “Nombre del Padre”, el Nombre del Padre como un significante de excepción, que asegura el pensamiento simbólico del sujeto. Según Lacan en el Seminario V (1957-1958) “Las formaciones del Inconsciente” (1999), el padre es entonces una metáfora, tiene un valor de símbolo vacío de sentido. Estos alcances teóricos tendrían incidencias dentro del campo clínico.

Se elaborará en el siguiente capítulo el acercamiento a esta problemática, que hemos empezado a desarrollar lentamente, problemática que con la incorporación del estructuralismo desplazaría -a través de lo simbólico- la hipótesis e interpretación del padre debilitado, humillado, en declinación, para preguntarnos por la función inconsciente del padre muerto y dar paso a nuevas nociones teóricas que esclarecen la función del Otro en el seno del psicoanálisis.

En la segunda parte de esta Tesis (Tema 2, “La función del Otro en la Adicción) se retomará el tema de los Complejos en la constitución subjetiva para desarrollar los aportes de esta teoría y analizar las nuevas constelaciones psicopatológicas, específicamente en relación a la adicción y el entendimiento que podemos tener de las subjetividades modernas.

- **Lacan y el Estructuralismo**

Lacan comienza a complejizar su desarrollo teórico hecho hasta ahora impulsado por circunstancias sociohistóricas y también por su acercamiento a los postulados de Lévi Strauss. Ocurren varios movimientos que hacen que su postura ante la tesis durkheimiana cambie radicalmente. Estos movimientos tienen relación con la *pregunta acerca del padre*, la *trascendencia de lo imaginario* y la *relectura del estadio del espejo*. Para éstas reformulaciones Lacan cuenta ahora con el concepto de *función simbólica* de los antropólogos estructuralistas. La opción durkheimiana de Lacan cambia, pues, a una opción levistraussiana, y este cambio tendrá una gran influencia en la antropología psicoanalítica que planteará Lacan en los años posteriores, es decir: en las relecturas que hace de Freud, en su renombrado “retorno a Freud” y, en definitiva, en los nuevos cimientos de la teoría psicoanalítica.

El paso de una postura a otra no está exento de dificultades, como las que entraña, por ejemplo, el proceso de análisis que Lacan ha de hacer de Freud, de su obra y de su deseo como psicoanalista.

Lacan tampoco es ajeno a los propios casos clínicos de Freud que analiza y les da una segunda lectura o una lectura complementaria, para mostrar sobre todo la transferencia, la relación al padre y sus vicisitudes y así mismo intenta a través de estos conceptos lo extraviado que estaban algunas instituciones psicoanalíticas respecto al verdadero psicoanálisis, movimientos e instituciones a los que él mismo se enfrenta en esos momentos, así como su renombrada escisión y posterior excomunión del movimiento psicoanalítico (IPA).

Al mostrar el lugar del padre en el psicoanálisis a través del padre-Freud y la obnubilación que produce mantener ese lugar como lugar de verdad, al introducir la función simbólica del Otro como un lugar vacío y al registrar la posición de los otros (seguidores post-freudianos) frente al saber que se torna verdadero y completo, Lacan en ese momento encarna el lugar de lo traumático del psicoanálisis, de aquello que no se puede oír ni ver de Freud y que es olvidado –principalmente– por los psicoanalistas

anglosajones, que ya han dejado de hacer psicoanálisis evidenciando con ello sus resistencias ante los planteamientos freudianos. Lacan opta por un retorno a Freud, que es un retorno a la *fórmula* de Freud, a la fórmula de su método. Vuelve a releer en sus seminarios los escritos técnicos del psicoanalista vienés, en un intento de revisar las bases del psicoanálisis y sus conceptos fundamentales, pues postula que el padre del psicoanálisis no ha sido realmente escuchado. En esta relectura se produce una metamorfosis en Lacan y también en su teoría del espejo, que es reestructurada por él en forma de “ramo invertido”; en ella pone Lacan especial interés en el Otro y en el adecuado lugar en que debe situarse el ojo (el sujeto) frente al espejo. El sujeto sólo puede percibir su cuerpo si está convenientemente ubicado y puede completar el proceso de unificación y apropiación de su cuerpo si es nombrado por un Otro. Es desde esa perspectiva desde donde Lacan, hace la recomposición que se menciona al comienzo de este párrafo, la de los casos más emblemáticos de la teoría psicoanalítica: la histeria de “Dora”, la neurosis obsesiva del “Hombre de las ratas”, entre otros, así como más tarde, con la incorporación del concepto de “El Nombre del Padre”, revisa el caso de psicosis de “Schreber” y la fobia del “pequeño Hans”.

“La primera etapa de elaboración por Lacan de un sistema de pensamiento que hemos calificado de relevo ortodoxo del freudismo empezó en plena crisis de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP) con una exposición presentada el 4 de marzo de 1953 en el Colegio Filosófico sobre “el mito individual del neurótico” (o “Poesía y verdad en la neurosis”), en la que se utilizaba por primera vez la expresión nombre-del-padre. Prosiguió el 8 de julio en la conferencia sobre “Lo Simbólico, lo Real y lo Imaginario”, donde Lacan situaba por primera vez su postura bajo el signo de una nueva vuelta a los textos freudianos, subrayando por lo demás que fechaba ese gesto de retorno en el año 1951. Floreció en Roma, el 27 de septiembre, en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, donde se encontraba asentada una verdadera teoría estructural de la cura” (Roudinesco: 2012: 314).

Al referirnos a la relectura que Lacan introduce al estadio del espejo y declinación del padre con los conceptos desarrollados en la teoría del ramo invertido (o también función escópica) nos metemos de lleno en la concepción de Lacan de la constitución de la subjetividad y el lugar del Otro.

Con el “discurso de Roma”,¹⁷ nos encontramos ante la exposición clara de una metamorfosis de la teoría estructural del padre en Lacan, una transformación resultante del repliegue de “El Estadio del Espejo” sobre “Las estructuras elementales del parentesco” de Levi Strauss, lo cual lo llevó a postular los cambios y la complejización del estadio del espejo como experiencia “*subjetivante*”. Eso que empieza a aparecer como función simbólica, como valor significante cero, alcanza también un valor estructural en la cura.

Lacan postula, influenciado por Levi Strauss, la “función simbólica” como la función fundamental en la constitución subjetiva y social. El Otro (o la función simbólica) como el estructurador del lenguaje y todas las demás redes de intercambios sociales en que el sujeto toma la palabra.

Es interesante introducir aquí los puntos destacados por Marcos Zafiropoulos en torno al recorrido de Lacan que acabamos de plantear:

“- Sí, la teoría durkheimiana de la contracción familiar y por lo tanto, su prolongación clínica de la declinación de la imago paterna, es científicamente obsoleta.

- Sí, es preciso conocer la ley de la contracción familiar establecida por el joven Durkheim en 1892 (tenía entonces 34 años) para comprender la teoría del joven Lacan (37 años) sobre la declinación de la imago paterna, la degradación del Edipo y, por ende, el descubrimiento del psicoanálisis, la estructuración de las neurosis y su evolución histórica entre 1938 y 1950.

- Sí, hay que conocer las investigaciones realizadas en la escuela de Cambridge y los estudios que las confirmaron y prolongaron, tanto en el plano histórico como en el plano etnológico, para deshacerse de lo que debemos llamar teoría infantil de la declinación del padre, obstáculo de análisis para todo lo que ella explicaba.

- Sí, Lacan abandonó sus referencias durkheimianas y su teoría de la imago paterna (y su declinación) en 1950.

- No, ya no podemos utilizar esa teoría para explicar el descubrimiento del psicoanálisis o del malestar moderno.

¹⁷El “discurso de Roma” es la expresión con que suele referirse a la intervención de Lacan en el Congreso de Roma llevado a cabo en el *Istituto di Psicologia della Università di Roma* el 26 y 27 de septiembre de 1953. Como bien lo recuerda Rodríguez Ponte en la nota al pie número 5 de su versión crítica de esta sesión, “*por la escisión de 1953, Lacan fue relevado de presentar su informe en el Congreso, por lo que los organizadores italianos le ofrecieron otro lugar para hablar, razón por la cual contamos con dos textos diferentes del Informe: 1) el que, corregido, se publicará finalmente en Jacques Lacan, “Écrits”, Seuil, 1966, y que fue distribuido entre los asistentes, y 2) el efectivamente pronunciado, cuyo resumen, así como algunas respuestas a los participantes, fue publicado originalmente en La psychanalyse, vol. 1, PUF, 1956, y luego en Jacques Lacan, “Autres écrits”, Seuil, 2001”* La versión en castellano del texto publicado en los Escritos, “*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*”, se encontrará en Jacques Lacan, Escritos1, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2008.

- Sí, hasta 1950 Lacan mantuvo con el corpus freudiano importantes divergencias sobre una serie de conceptos fundamentales del psicoanálisis; y sí, no querer (o no poder) advertir esa distancia es impedirse comprender lo que constituye la fuente de sus investigaciones, en cuanto distingue su texto del texto de Freud, su deseo de analista del deseo de Freud, y es, para terminar, impedirse comprender los resortes más poderosos de su retorno del padre muerto del psicoanálisis” (Zafiropoulos, 2006: 24-25).

Es primordial esclarecer la articulación entre la teoría lacaniana y los fundamentos teóricos de la obra de Claude Levi Strauss para comprender la reformulación y construcción del análisis de Lacan en estos momentos.

Se desarrollarán a continuación algunos conceptos fundamentales que permitirán continuar con el análisis de la problemática de la declinación de la función paterna, sus cambios y desarrollos teóricos en el seno de la teoría psicoanalítica.

- **Retorno a Freud o Complejo Paterno**

Es preciso admitir que el retorno de Lacan a Freud se hace a través de las teorías de Levi Strauss. Esta vía, por la cual Lacan vuelve a Freud, sosteniendo la misma lógica en 1953 que en 1964, es el camino que nos muestra Zafiropoulos en su libro “Lacan y Levi–Strauss o el retorno a Freud”.

En 1953 Lacan se separa de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), dependiente de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), la cual estaba dominada por la influencia de psicoanalistas anglosajones.

Las diferencias entre Lacan y los demás miembros son radicales en cuanto a la comprensión y práctica psicoanalítica. Históricamente se ha insistido que Lacan “fue impugnado por sus pares, no por su enseñanza, sino por su práctica en la cura” (Roudinesco, 2012 , 298).

Después de 10 años en 1963–1964 es excluido de la IPA. Él llama a este hecho “la excomunión”; este término no sólo designa una situación institucional sino que encierra también una significación religiosa, connotación en la que Lacan pone especial énfasis, justamente para evitar transformar el edificio psicoanalítico en una religión, con una enseñanza doctrinaria que tiene un gran padre.

Privado de la pertenencia a un grupo, y bajo la prohibición de transmitir su enseñanza, Lacan no puede proseguir sin revisar las condiciones del ejercicio de un psicoanalista y los conceptos fundamentales del psicoanálisis.

Siguiendo el camino trazado por Markos Zafiropoulos, la idea de Lacan, entonces, es esclarecer la coyuntura de 1953 mediante el *après coup* de 1964. Es algo que, también, se intentará hacer durante esta tesis.

Es posible extraer de Lacan la idea de que sus pares en el psicoanálisis experimentan un temor creciente frente a la verdad freudiana, y este recelo imposibilita su real comprensión.

Retomando: en 1964, cuando se separa oficialmente de la institución, Lacan abandona su seminario “Los Nombres del Padre” y decide continuar la tarea iniciada diez años

antes y prosigue su seminario con el título “Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis”. Éste es el segundo retorno de Lacan a Freud, es aquí cuando vuelve a los monumentos de la palabra fundadora –por su relación el padre y la noción de significante que comienza a trabajar- y por lo tanto, a la creación y el deseo de Freud. Desiste de proseguir con la teorización sobre el Padre (“Los Nombres del Padre”), no por falta de interés en la misma sino porque reconsidera lo que está sucediendo a su alrededor y le da prioridad a trabajar sobre ello. Vuelve a lo fundamental de Freud y del Psicoanálisis, porque entiende que no se puede continuar con la enseñanza cuando sus bases no están bien establecidas.

En estos momentos Lacan está en el lugar de la exclusión, de lo que cae a la experiencia (objeto a).¹⁸ A partir de ahí deriva en los conceptos fundamentales y en el deseo del analista, para postular que justamente el lugar del analista encarna el “semblant” (semblante, apariencia) del objeto a, como lo iremos viendo en los siguientes apartados de este capítulo.

En 1953, Lacan vuelve al Estadio del Espejo; presenta un montaje óptico, la experiencia del “ramo invertido”, estableciendo una ecuación importante entre el yo y el sujeto y una lectura de lo imaginario y la constitución subjetiva. Sin embargo, esta conceptualización no está exenta de los movimientos que Lacan ha comenzado a hacer respecto a su enseñanza y práctica analítica, es decir, el comienzo de su retorno se ha empezado a producir antes, es decir, la teórica y práctica de Lacan, ya desde 1951¹⁹ apunta a un retorno al método propuesto por Freud., Según el propio Lacan, es ese retorno el que se hizo insoportable a los ojos de los psicoanalistas. “Al no percibir más su imagen en el espejo de la IPA, prosigue de manera firme su análisis de –y con– la palabra del Padre fundador, para advertir en él sus diferencias” (Zafiropoulos, 2006: 31). Al analizarlas, también advierte las diferencias con sus herederos anglosajones que por la diversidad de sus prácticas y sus teóricas exhiben una confusión en el seno del psicoanálisis, un estancamiento a un nivel imaginario de los análisis y una congelación de la teoría psicoanalítica, como un saber dado, los cuales dan testimonio del alejamiento de aquéllos respecto de la palabra de Freud.

¹⁸ Objeto a: como lo irrepresentable del cuerpo para el sujeto, que emerge al asumir el significante. Es el resto, es lo que cae del sujeto con la angustia.

¹⁹ Se puede sostener que Lacan comienza su retorno a Freud con la “Intervención sobre la transferencia” pronunciado en el Congreso de Psicoanalistas de lenguas Romanas de 1951, es decir, cuando él era miembro de la SPP ligado a la IPA.

Se podría decir que en 1953 Lacan no renuncia a la reintegración a la IPA. Incluso, durante los siguientes diez años, Lacan dicta un seminario en el Hospital de Sainte-Anne dirigido a psicoanalistas, con el objetivo de reconstruir la imagen del cuerpo profesional de psicoanalistas. Sin embargo, en 1964, sí renuncia a la imagen unificada del grupo analítico de la IPA. El seminario “Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis” no sólo lo dicta para psicoanalistas, sino también para profesionales de otras disciplinas. Es decir, en términos prácticos Lacan abre el espectro a otros profesionales, en términos teóricos, flexibiliza el espejo, para explicar el efecto de estar bien ubicado frente al espejo y que el Otro nombre ese lugar para poder asimilar una imagen, una enseñanza.

Sería aberrante aislar por completo nuestro campo y negarnos a ver aquello que, en él, sin ser análogo, está directamente en conexión, en contacto, embragado con una realidad que no es accesible a través de otras disciplinas, otras ciencias humanas. Establecer esas conexiones me parece indispensable para situar con claridad nuestro ámbito, e incluso simplemente para orientarnos en él. (Lacan, J. 2004b. SIV: 252)

Entre 1951 y 1957 Lacan hace en una relectura de los casos de Freud, y empieza por el caso “Dora”, en el cual se atraviesa el problema que quiere presentar: la paciente –Dora– tiene una percepción imaginaria de sí misma dividida entre identificaciones masculinas y de su lugar de mujer, de acuerdo a la red simbólica en la cual se ha hallado inserta. Lacan muestra que Freud analiza el caso a razón de esas percepciones masculinas –deseo dirigido hacia la mujer del amigo del padre– y no alcanza a avanzar en la diferenciación entre el registro de identificaciones imaginarias que configuran una escena, luego lo simbólico de esas identificaciones y elecciones muestran otro deseo. Este caso da la razón a la división de sujeto que busca mostrar Lacan, que lo escinde, por un lado, en el registro imaginario, fundador de las primeras identificaciones –las del Estadio del Espejo–, y por otro, en el registro simbólico, en el que Lacan sitúa el complejo de Edipo y también la función simbólica.

Con el análisis de los casos de Freud, Lacan constata lo que ha venido gestando en su teoría. Se podría decir que en la estructuración subjetiva lo que sostiene el registro imaginario son las reglas de la función simbólica, la función simbólica toma forma y se muestra (condensada o desplazada, o en palabras de Lacan “metonímicamente o metafóricamente”) a través de lo imaginario. Lo simbólico es la red significante que

aparece con anterioridad al nacimiento del sujeto, y no la fecundidad socioclínica del padre de familia. Esa es la lectura que introduce el Lacan que vuelve a Freud. Desde el punto de vista de un Lacan que vuelve a Freud, son las reglas mismas de la función simbólica y no el valor del padre de familia lo que hace de función paterna o función Otro.

En lo concerniente a la estructuración del sujeto del inconsciente –y la de los síntomas, Lacan abandona en ese momento, entonces, las leyes durkheimianas de la familia para adherir a las de la palabra y el lenguaje. Éstas incluyen, claro está, la organización simbólica de las sociedades y por lo tanto la de la familia, pero en una versión estructural totalmente modificada por las investigaciones de Claude Lévi Strauss, quien desde su regreso de Estados Unidos y la tesis de 1947, las estructuras elementales del parentesco, estremece en París todo el campo de las ciencias del hombre. (Zafiropoulos, 2006: 38).

Para Lacan, el eje epistemológico imaginario–simbólico engloba gran parte del problema que ha orientado su investigación. Sobre todo, en relación a poder establecer el estatuto de ambos (imaginario-simbólico) en la constitución subjetiva.

Reiteremos: en el momento durkheimiano, Lacan elevaba al padre a la dignidad de operador familiar, capaz de sustraer al niño de la captura imaginaria en que siempre están a punto de encerrarlo tanto la imago materna (complejo de destete) como posteriormente la imago del hermano (complejo de intrusión). El niño era, pues, librado de la captura a través de la función paterna (complejo de edipo). Sin embargo, ahora Lacan propone las reglas de la función simbólica y abandona la fecundidad socioclínica del padre de familia. Piensa la estructuración del sujeto del inconsciente, como función simbólica, con las leyes de la palabra y el lenguaje, las cuales incluyen la organización simbólica de la familia y de la sociedad. Es decir, la red de significantes presentes en una familia, sociedad y a nivel individual determinan la estructuración del sujeto del inconsciente. La figura del padre social, individual es reemplazada por la función simbólica. Lacan incorpora en la lectura del psicoanálisis la versión estructuralista, extraída de la antropología levistraussiana.

Por eso afirmamos que el retorno a Freud se hace por vía Lévi Strauss y no por Durkheim.

Lacan se encargará de mostrar todo lo que ha sido abandonado y rechazado por los herederos de Freud a causa de no saber leer a Freud ni las prácticas que éste realizaba

con sus pacientes, en cuanto a técnica y construcción teórica. “Con la vuelta a los escritos técnicos de Freud, Lacan mostrará todo lo que la técnica de éste debe a los manejos de las reglas del lenguaje y la experiencia de la cura, así como en las lecturas de las formaciones del inconsciente (sueños, lapsus, síntomas).” (Zafiropoulos, 2006: 40).

A juicio de Lacan la técnica utilizada por sus herederos es una técnica que tendería a estancarse en el registro dual de lo imaginario: al quedar *imaginarizada* la relación analista–paciente se produce un estancamiento del análisis de las resistencias y por ende, un estancamiento de su resolución. Esta cuestión –la *imaginarización* teórica y práctica del psicoanálisis– es uno de los debates esenciales en el cuerpo interno del psicoanálisis.

Al sustituir la noción de padre, por la función simbólica, esa organización del sujeto del inconsciente y la diferenciación del registro imaginario y simbólico en el análisis de las resistencias, Lacan introduce una nueva noción de análisis de la relación paciente-analista o en sus palabras “analizante-analizando” según el cual el Otro encarnado por el analista se le supone un saber y un lugar Otro que tiene la función de conducir por esos resquebrajamientos del discurso del paciente para luego destituirse en su función que no es sino ilusoria. Desde ahí, se establece una relectura del concepto de transferencia freudiano y del desarrollo que hace Freud de su técnica desde la sugestión que sostiene al Otro (padre) en su lugar hasta lo que estamos considerando como función simbólica o función del Otro.

El registro imaginario a diferencia del simbólico se maneja por sugestión. Según Freud, “la sugestión impide todo conocimiento del juego de las fuerzas psíquicas, no nos permite, por ejemplo reconocer la resistencia que lleva al enfermo a aferrarse a la enfermedad, sin embargo el fenómeno de la resistencia es el único que nos posibilita comprender el comportamiento del paciente”.(Zafiropoulos, 2006:41-42)

Es así como, tanto la sugestión como, por ende, la permanencia del saber en el Otro no contribuyen al análisis de la resistencia y a la disolución de la transferencia. El saber debe quedar en el paciente no en el Otro (padre, analista, médico, profesor, etc.). Sin embargo, uno se sirve de lo imaginario para hacer ese recorrido subjetivo.

En su 2ª conferencia²⁰, en 1910 –antes del 2º Congreso de Psicoanálisis de Nuremberg–, llamada “Las perspectivas futuras de la Terapia Psicoanalítica”, Freud refiere a los compañeros asistentes que hay que observar las resistencias, sobre todo en el caso de los hombres: “Las principales resistencias al tratamiento parecen emanar del **complejo del Padre** y traducirse en el temor a revelarse contra él, así como en una actitud de desafío”. (Zafiropoulos, 2006: 42)²¹

De estas elucidaciones, Lacan entiende, más tarde, que el impulso dado por Freud para analizar la cuestión del complejo paterno está muy presente como motor de la resistencia al análisis. Freud está en la búsqueda de la explicación de esa autoridad suficiente para superar este obstáculo, que no es más que su propia teoría. “Freud refiere que muy poca gente es capaz de llevar una existencia autónoma o siquiera emitir un juicio personal. No es posible representarse en toda su magnitud la necesidad de autoridad y la debilidad interior de los seres humanos.” (Zafiropoulos, 2006: 43). La idea ilusoria de la necesidad de autoridad opera con mucha fuerza en el ser humano y es posible que se deba a la necesidad de cierto orden, cierta estructura que al no ser sentida en sí mismo se busque fuera.

De esa idea de necesidad de autoridad provienen textos como “El porvenir de una ilusión” y “El Malestar en la Cultura”, en los que Freud pone en evidencia la “nostalgia del padre” y la búsqueda por esa autoridad suficiente.

Según advierte Zafiropoulos, “el tratamiento del psicoanálisis se verá tanto más facilitado cuanto menos se apoyen las ilusiones colectivas, cuanto más se combata la imaginarización y deseada mantención y restauración del padre autoritario y más camino haya hecho la verdad.” (Zafiropoulos, 2006: 47).

Y en tanto Lacan lo lleva a la clínica y advierte: “el profesional que busca en el registro yoico superar las resistencias se aparta del deseo de Freud, pues prolonga *la impasse* de la experiencia al asegurar su estancamiento en el registro imaginario. Ahora bien el deseo de Freud se efectúa precisamente por el desciframiento de la envoltura simbólica del síntoma”. (Zafiropoulos, 2006: 47).

²⁰ La primera conferencia fue en Viena el 12 de diciembre de 1904 titulada “Sobre la psicoterapia”, donde Freud disipa ante toda la confusión habitual entre la técnica psicoanalítica y el procedimiento hipnótico por sugestión. (Zafiropoulos, 2006: 41)

²¹ Las negritas son nuestras

A partir de “Tótem y Tabú” y “El malestar en la Cultura” de Freud, uno de los efectos o nombres de autoridad del campo freudiano es el superyó. Ahora bien, podemos señalar que cuando Lacan menciona, ya en la primera clase del Seminario I “Los Escritos técnicos de Freud”, la noción psicoanalítica del superyó propone una modificación teórica de esa formación psíquica para convertirla en una estructura no tan ligada a lo imaginario de las primeras identificaciones del Estadio del Espejo como lo estaba en la primera parte de sus investigaciones (1938–1950) y sí dependiente ahora del lenguaje.

Esa revisión teórica del superyó que erige a éste en una operación de orden y amor anterior a la conciencia sitúa su efectividad en el registro del lenguaje.

A lo largo de su obra, Lacan analiza la transferencia que se produce entre él mismo y Freud cuando examina los escritos técnicos del padre del psicoanálisis. Proclama su admiración por Freud, “*el autor*” –lo hemos dicho–, pero hay que agregar que se muestra más reservado en lo referente al uso institucional que Freud hace de su autoridad en el movimiento psicoanalítico:

El carácter sufriente de su personalidad [de Freud], su impresión acerca de la necesidad de la autoridad, no están presentes en él sin cierta devaluación fundamental de lo que aquél que tiene algo para transmitir o enseñar puede esperar de quienes escuchan y lo siguen. En muchos lugares aparece cierta desconfianza profunda y con respecto a la manera de cómo las cosas se aplican y comprenden. Creo incluso, ya lo verán, que encontramos en él una devaluación muy particular de la materia humana que se le ofrece en el mundo contemporáneo. Con seguridad esto es lo que nos permite entrever por qué Freud, al contrario de lo que sucede con sus escritos, ejerció concretamente el peso de su autoridad para asegurar, así lo creía, el porvenir del análisis. (Zafiropoulos, 2006: 50).

En ese retorno a Freud, que pasa por la lectura de sus textos, Lacan se autoriza, entonces –debido a la desconfianza que le provocan los discípulos de Freud, poco aptos para manejar correctamente la doctrina freudiana– a dilucidar dos cosas: por un lado, la relación de Freud con la autoridad paterna y por otro, la que han empezado a establecer los analistas postfreudianos con el corpus freudiano, “Lacan reclama la vuelta a los textos [de Freud] y eso es lo que Lacan hará” (Zafiropoulos, 2006: 50). Para ser más precisos, Lacan inaugura su Seminario I sobre –y mediante– “Los escritos técnicos de

Freud” (1953–1954), procurando esclarecer rápidamente la relación de éste con la autoridad, pero también las relaciones que mantienen los otros analistas con el corpus freudiano, dando a entender con discreción el estado de su propia relación con la autoridad, Freud. Un estado que podríamos nosotros interpretar como un “*estar bien ubicado frente a la palabra de Freud*”, lo que le permitirá aprender la enseñanza de Freud para producir un nuevo conocimiento.

Es decir, intentar advertir la relación transferencial que tiene Lacan con Freud sirve de base a la palabra de Lacan.

Lacan recomienda suprimir o dejar extinguirse la ficción de la autoridad del analista, la función de autoridad del padre; no nos sorprenderá que en 1953 ya aborde la cuestión de dicha autoridad y por lo tanto de la resistencia al análisis. En esta fecha debe situarse respecto a la autoridad de Freud desde un doble punto de vista: por un lado, el del campo institucional (después de la IPA) y, por otro –y sobre todo–, el del campo textual (la palabra del padre muerto) del psicoanálisis, con el que prosigue “como en una especie un análisis”, es decir, Lacan convierte en un proyecto teórico el escenario personal que vive dentro del corpus del psicoanálisis. (Zafiropoulus, 2006: 53)

El análisis de las resistencias polariza entonces, pero de mala manera –en opinión de Lacan–, la actividad de los analistas anglosajones que interpretan la palabra de sus analizantes en la actualidad de la sesión y la relación dual analizante–analista. El imperativo freudiano de debilitar las resistencias conduciría a los analistas anglosajones a hacer demasiado hincapié en el lugar del ego en la cura y, por lo tanto, en la influencia de su propia persona, la persona real, que hace de la experiencia una especie de recinto imaginario como ámbito de enfrentamiento de dos yos (Zafiropoulus, 2006: 55).

Es posible pensar –según Zafiropoulus– que, más que en la dualidad transferencial, la resistencia encontraría su lugar, entonces, en el campo del lenguaje, y se manifestaría porque el discurso del paciente comienza a enunciar una palabra verdadera, que los analistas no son capaces de escuchar, justamente por estar ubicados en un lugar de padre o de autoridad analítica. La resistencia opera cuando nos acercamos al núcleo patógeno de significación. Hay algo que deja de ser escuchado a nivel del lenguaje cuando se hace un análisis desde la creencia de una relación de dos *yoes* que se enfrentan. Esta

práctica no provoca más que una vuelta a una etapa anterior, imaginaria y de alienación, que encierra el síntoma y perpetúa un sistema defensivo.

Lo que se resiste, según Lacan, no es el *yo* del individuo sobre el cual la persona del analista debe influir, sino el enunciado de una palabra muy próxima a una verdad inconsciente.

El sujeto de lo reprimido, el sujeto de lo inconsciente debe nacer, para Lacan, por el camino de una palabra y ello exige considerar el inconsciente como un conjunto de significantes que conducen al núcleo central de significantes reprimidos. La cuestión pasa entonces por la posición inconsciente del sujeto inmerso en una situación simbólica y no por la persona reducida a los límites de su *yo*.

El progreso del análisis consiste en seguir los hilos de la palabra y traducir el sistema de archivos del sujeto. Es una lectura y luego una traducción, se trata de un sistema de reescritura del sujeto. No sólo es reconstrucción histórica del pasado, sino también traducción y lectura significativa (fonemática) del síntoma. Lacan, en “*Función y Campo de la Palabra*”, advierte que el síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto. (Lacan, 2002a: 280-281)

Siguiendo a Zafiropoulos, es menester saber que Lacan lo que promueve es justamente no reducir la resistencia seduciendo o empujando a la identificación yoica, sino traducir y leer lo que el sujeto dice, pues la solución del acertijo inconsciente o del criptograma no radica en la buena voluntad del *yo* del paciente, siempre desbordado por el sentido de las palabras que llevan precisamente al corazón de este criptograma.

En cierto modo Lacan recuerda a sus oyentes y después a sus lectores que es necesario elegir entre el riguroso desciframiento del engrama y el análisis del *yo*. Esta elección tiene efectos esenciales en el plano de la relación con el otro. No se deben confundir los términos. La interpretación dual en que el analista entra en una rivalidad de *yo* a *yo* con el analizado, y la interpretación que avanza en sentido de la estructuración simbólica del sujeto, que debe situarse más allá de la estructura actual de su *yo* (Zafiropoulos, 2006: 63).

Retomando el hilo que sigue Lacan para exponer su teoría, un planteamiento importante en este momento es el relativo a la función del padre muerto: así como el trabajo analítico no se refiere a dos yoes enfrentados –es decir, no consiste en la figura del analista ni en el yo del paciente frente al cual se trabaja–, no es la figura del padre la que encarna la función simbólica. Lacan refiere que la reintroducción de la identificación con el padre muerto permite un progreso de la cura, porque abre un punto de vista sobre la estructura del inconsciente del sujeto y su organización simbólica, así como también constituye la salida para una experiencia hasta entonces estancada en el registro dual del otro imaginario.

En otras palabras, Lacan reafirma que el inconsciente está simbólicamente organizado y la capacidad de estructuración del mito edípico es considerable –como lo mostrará el comentario que hace a propósito de la presentación clínica de un caso de Melanie Klein (Lacan, 2004a)–, pero en su opinión lo importante es la función simbólica que encarna el mito edípico y no su actualización en él.

Reintroducir al padre muerto, significa reintroducir a la persona del padre, sino su valor simbólico y el de su palabra y por tanto su deseo.

Es decir, lo que intenta hacer Lacan es reintroducir el deseo de Freud, el analista.

En esta lógica, por tanto, podemos considerar el retorno a Freud como un momento de mutación y metáfora que impone a la clínica de Lacan la preponderancia de la versión levistraussiana, la de las reglas de la función simbólica, sobre la versión durkheimiana, la de la vida familiar.

Para Lacan lo que cuenta es la integración simbólica; el consecuente orden que otorga al sujeto y al complejo de Edipo no es más que una llave de ella. Para Lacan el complejo de Edipo es una situación simbólica que en análisis es preciso reconocer, como es preciso asumir la función que tiene el sujeto en el orden de las relaciones simbólicas.

- **Del Estadio del Espejo al Ramo Invertido**

Las modificaciones que Lacan establece respecto al Estadio del Espejo pretenden explicar los defectos que encuentra aquél en la teoría freudiana de las primeras identificaciones ligadas en demasía al Edipo.

Lacan, entonces se interesa en aclarar la noción de superyó (que comienza su conformación mucho antes que lo planteado por Freud) y de estadio del espejo. Para ello es importante conocer el recorrido expuesto en el capítulo anterior de esta tesis (Capítulo I) por los complejos de destete y de intrusión.

La constitución subjetiva debe comprenderse, según Lacan, ya no desde el estadio del espejo o desde el Edipo que ya conocemos, sino desde un “estadio del espejo” releído con la función simbólica de Lévi Strauss y sobre la base de un nuevo dispositivo óptico, el “ramo invertido”,²² cuyo registro científico Lacan lo toma de Freud y de su obra *La Interpretación de los sueños*, donde Freud busca científicamente darle un lugar metafórico a lo psíquico.

Lacan relee a Freud también en *La interpretación de los sueños*:

“La idea que se nos propone es la de un lugar psíquico, se trata exactamente del campo de la realidad psíquica, es decir, de todo lo que pasa entre la percepción y la conciencia motriz del yo. Descartaremos la noción de localización anatómica. Permanezcamos en el terreno psicológico e intentemos únicamente imaginarnos el instrumento que opera en las producciones psíquicas como una suerte de microscopio complejo, un aparato fotográfico, un lugar que registra. El lugar psíquico corresponderá a un punto de ese aparato donde se forma la imagen.” (Lacan, S1 2004a: 89)²³

Según explica Lacan, el ojo en el esquema (Anexo I) simboliza al sujeto, sin embargo para que el anudamiento entre la percepción de la imagen y el cuerpo se efectúe como corresponde es preciso que el ojo esté convenientemente ubicado y que el Otro de la función simbólica lo nombre. Es preciso que el ojo (sujeto) esté ubicado en un sitio que

²² Llamado aquí también esquema óptico, ramo invertido, función escópica.

²³ Lacan relee aquí al Freud de *Interpretación de los sueños* p. 455.

dé lugar al espacio “dentro” y “fuera”, (es decir: deseos, pulsiones y cuerpo, *yo*) para poder el sujeto unificar su cuerpo y nombrarse “yo”, y dar inicio así a sus primeras identificaciones.

El “*éxito*” en el proceso de constitución subjetiva depende de que el ojo se oriente o no en la dialéctica dentro/fuera que anuda lo imaginario a lo real (la imagen del cuerpo con lo real de los deseos o de la pulsión). Cuando esto falla el sujeto no distingue lo que le es propio y lo que no. Podríamos decir que no hay una aparición correcta del yo si existe un defecto de posición del sujeto en lo simbólico. El ojo debe estar ubicado a una distancia adecuada del espejo –*el ojo* como metáfora del “sujeto”–.

Lacan refiere que en una experiencia siempre se ve mejor a cierta distancia. Y él está ubicado a una distancia adecuada de Freud, por eso puede verlo, leerlo y ejercer el papel de analista, es decir, traducirlo; leer y traducir el *deseo* de Freud.

Al reintroducir en la teoría psicoanalítica la función de la muerte, y del padre muerto en la experiencia analítica, en el sentido que el analista no se identifica con el lugar de autoridad o de padre, aunque lo ubiquen en ese lugar sus analizantes y desde ahí deba destituirse, Lacan da pruebas de que efectivamente se encuentra a la distancia adecuada de Freud, una distancia desde la cual puede descifrar las antinomias de la palabra de éste, desvelar su clave –la función simbólica– y recordar a los analistas su deber de manejar convenientemente la función de la palabra en la experiencia analítica, la función de la palabra como la función simbólica.

Llamamos relectura del Estadio del Espejo a la incorporación de la función simbólica de Levi Straus hecha por Lacan a su propia teoría del Estadio del Espejo para proponer el esquema óptico del ramo invertido, donde enfatiza el lugar del sujeto para percibir y unificar su cuerpo y el lugar del Otro para nombrar al sujeto. El concepto de función simbólica de Lévi Strauss le permite establecer a Lacan la teoría de la captura imaginaria sin palabras (estadio del espejo) para pasar a la teoría del lazo establecido entre lo imaginario y lo simbólico (ramo invertido) en los primeros momentos de la maduración subjetiva.

Lacan introduce nuevos conceptos y una nueva explicación del estadio del espejo. En ella, el bebé no sólo unifica una imagen a través del otro, sino que inaugura un sistema simbólico de “dentro” y “fuera” que queda desconocido para el sujeto. Lacan explica que esto depende de la red simbólica que antecede al nacimiento, es decir, el nombramiento del Otro y también la ubicación que el sujeto tiene en esa red, ese lugar simbólico es el ojo bien ubicado. Podríamos decir que toda este nuevo paradigma también inaugura un paso teórico en Lacan desde Durkheim a Lévi Strauss, de la idea de una familia real a un sistema simbólico, de un padre real a una función simbólica, de lo imaginario del estadio del espejo a lo simbólico del ramo invertido.

Para unificarse es necesario ubicarse adecuadamente ante el espejo o que el Otro lo nombre – al sujeto- así como también –siguiendo la lógica de nuestro 1º capítulo- es necesario *internalizar* la relación con el tótem, vale decir, con el padre muerto y, así mismo con el superyó y el ideal del yo, como efecto de ese padre muerto.

Cuando Lacan retoma el tema del padre muerto, lo hace desde Freud -en su retorno a Freud- a través de la comida totémica, que fija el tótem en el cuerpo de los hermanos –*Tótem y Tabú*– tras el asesinato al padre, después del Edipo. Sin embargo, antes del Edipo también ocurren identificaciones pero que se establecen con un rasgo imaginario, de objeto, de signo (aún no con valor un significante) procedente del Otro, en el plano óptico, de aquel hacia quien el sujeto frente al espejo se vuelve para cerciorarse de lo que es, de lo que el sujeto es para el Otro. Es preciso mirarse desde ese punto para reconocerse después de haber sido reconocido. Ese punto es el Ideal del yo, explica Lacan. “Es el signo del asentimiento del Otro, de la elección de amor sobre el cual el sujeto puede actuar.” (Lacan, S1 2004a: 97)

Siguiendo a Lacan, el ideal del yo sería la introyección simbólica, en tanto que el yo ideal, la proyección imaginaria, es decir, la proyección imaginaria representa el yo del sujeto que sería el yo ideal que sostendrá el sujeto en su circuito funcionamiento imaginario, en tanto, la introyección simbólica que se hace a través de la unificación del cuerpo en el espejo fundaría el ideal del yo.

La inestabilidad de la proyección de la imagen de su propio yo (yo ideal) en el niño da como resultado una introyección simbólica (ideal del yo) lógicamente defectuosa, es

decir, la subjetividad del niño no logra nunca coincidir con el Otro del reconocimiento simbólico. La imagen del yo sólo surge y se estabiliza a condición de que el sujeto disponga de una posición desde la cual pueda proyectar una imagen amable, es decir, completa, de sí mismo.

En definitiva, lo que cambia de este esquema- estadio del espejo-, que cambia con el retorno a Freud, es que ahora Lacan traslada la función simbólica a un estadio muy precoz de la estructuración subjetiva y le otorga al superyó un estatus simbólico, que tiene sus raíces en los intercambios simbólicos previos, anteriores incluso al nacimiento del sujeto. En este sentido la teoría lacaniana se acerca a los postulados que en ese momento Melanie Klein²⁴ propone, sin embargo tiene diferencias radicales con ella, las cuales retomaremos más adelante. “Como función simbólica, el superyó procede ahora del Otro de la cultura, el elemento determinante de la situación del niño con respecto al sistema simbólico previo a su nacimiento es una formación simbólica o, lo que es lo mismo, una formación de lenguaje.” (Zafiropoulos, 2006: 100).

En un primer momento el sujeto proyecta una imagen de su cuerpo, que es el yo ideal o la primera proyección de la imagen en el espejo. Sin embargo, es necesaria una estabilidad simbólica, es decir, un anudamiento entre el hombre y el lenguaje, la naturaleza y la cultura, el niño sin rostro y el padre totémico, o simplemente, es necesario, como Lacan lo plantea, el “superyó” ahora situado en el registro simbólico de la palabra.

La encarnación de la figura del padre muerto es importante para el campo analítico, en el sentido que es evidente que el retorno del deseo de Freud sólo puede realizarse a través de aquél de sus hijos que sepa apartarse de las proyecciones yoicas que obstruyen la encarnación del deseo del padre.

Siguiendo a Zafiropoulos, la diferencia entre el Estadio del Espejo y el Ramo Invertido:

“La diferencia con respecto al Estadio del Espejo radica en que, ahora, más concretamente desde que Lacan introduce la idea de un sujeto adecuadamente ubicado ante el espejo y otro que lo nombra “es preciso conocer en el mundo no es la

²⁴ Es sabida el desarrollo teórico que M. Klein hace acerca de la constitución subjetiva pre-edípica.

dependencia del superyó imaginizado, sino la figura de un sujeto dependiente de la pregnancia simbólica del superyó, muy anterior al yo, y que constituye para el ser una “circunstancia simbólica” que decide una introyección formadora del ideal del yo, desde la que el ser podrá –o no– ver la imagen de su cuerpo (su yo).

Pero ese sujeto primordial de la sujeción imaginaria es el sujeto del lenguaje, el sujeto de quienes constituyen –quíralo o no, sépalo o no– los “extranjeros” que generan su deseo inconsciente, a la cabeza de los cuales se encuentra el padre, su palabra, su voz, pero también el conjunto de intercambios simbólicos precedentes a su llegada al mundo, en síntesis, la organización simbólica de la que procede su vida y son respecto a la cual él está en deuda” (Zafropoulus, 2006: 103)

En consecuencia, Lacan lee la experiencia del ramo invertido en conjunto con la del espejo, advirtiendo que “el deseo del hombre es el deseo del Otro” (Lacan, SI 2004a, 222). En la experiencia del ramo invertido la imagen del sujeto y la imagen del Otro se libidiniza y narcisiza en la situación imaginaria.

“El deseo es captado primero en el otro y de la forma más confusa (...) El sujeto localiza, reconoce originariamente el deseo por intermedio no sólo de su propia imagen, sino del cuerpo de su semejante. Exactamente en ese momento, se aísla en el ser humano la conciencia en tanto que conciencia de sí. Porque reconoce su deseo en el cuerpo del otro el intercambio se efectúa. Es porque su deseo ha pasado del otro lado que él se asimila al cuerpo del otro y se reconoce como cuerpo” (Lacan, SI 2004a: 222 y 223)

Lacan lleva esta idea al registro imaginario del deseo, vía el autoanálisis de Freud (cuando Freud analiza sus propios sueños), para hacer notar que el momento o lugar donde se opaca la imagen en el sueño, es el lugar de la investidura libidinal de lo imaginario en la que el yo se representa a través del otro.

En estado de vigilia el cuerpo del otro es devuelto al sujeto, por eso éste desconoce muchas cosas de sí mismo. El hecho de que el ego sea un poder de desconocimiento es el fundamento mismo de toda la técnica analítica. Somos capaces de “reconocer” en el sueño a la persona propia del durmiente en estado puro. El poder de conocimiento del sujeto se incrementa en la misma medida. En estado de vigilia, al contrario, él no percibirá en su suficiencia las sensaciones de su cuerpo capaz de anunciar cuando duerme algo interno, cenestésico. Habida cuenta de que en el sueño la opacificación

libidinal está, justamente, del otro lado del espejo, no es que el sujeto sienta menos su cuerpo, sino que lo percibe mejor, lo conoce mejor. En el sueño, e incluso en la escena del inconsciente, el cuerpo del durmiente se representa lisa y llanamente en el otro (o su imagen), mientras, que, despierto el hombre se deslumbra o se distrae con el cuerpo o la imagen del otro y, por lo tanto, es en igual medida menos capaz de advertir lo que le pasa (Zafiropoulos, 2006: 108 y 109)

Lacan llega lejos y refiere en el Seminario XI: “tienen ojos para no ver” (refiriéndose a los psicoanalistas postfreudianos anglosajones).

Lo cierto es que Lacan constituye un “*síntoma*” al interior del corpus psicoanalítico porque en primer lugar se ubica como desvelador de las resistencias de los postfreudianos ante la posibilidad de avanzar, pasar por sobre el padre y encontrarse con la posibilidad y necesidad de crear algo nuevo, de transmitir la palabra del padre fundador como una palabra viva, como lo que es el psicoanálisis, un ejercicio vivo, que relanza al sujeto a escuchar los nuevos llamados sintomáticos extranjeros a la época. Así como también con su retorno a Freud su palabra encarna, según él, las verdades freudianas de las que reniegan los otros posfreudianos.

Es preciso reconocer que el movimiento del “retorno a Freud” buscado por Lacan en el grupo analítico es estrictamente equivalente al movimiento dialéctico que él propicia para la dirección de la cura.

En un análisis la reconstrucción histórica de sus circunstancias o sus relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su yo y reconocer lo que él mismo es –aquello que enmascara su yo– un efecto de un universo simbólico anterior a su venida al mundo.

Entonces la maniobra transferencial que invierte los términos de la queja sintomática exige las rectificaciones subjetivas que inducen al analizante a percibir lo que forja inconscientemente o prolonga en los motivos de su queja. Sólo un movimiento de antítesis puede permitir entonces restablecer el mensaje inconsciente.

No es de él (el sujeto) de quien ustedes tienen que hablarle, pues él se basta para esa tarea, y al hacerlo, ni siquiera les habla a ustedes: si deben hablarle a él es literalmente de otra cosa, es decir de algo distinto de lo que se trata cuando él se habla a sí mismo y

que es la cosa que les habla, cosa que, diga él lo que dijere, le sería inaccesible para siempre a sí, por ser una palabra dirigida a ustedes, no pudiera suscitar en ustedes su respuesta, y por haber escuchado su mensaje en esa forma invertida, ustedes no pudiesen, al devolvérselo, no darle la doble satisfacción de haberlo reconocido y de hacerle reconocer su verdad. (Lacan, 2004a: 419-420)

Lacan en su conferencia de Viena en 1955 señala: “El sujeto nunca es yo, son las verdades subjetivas, entonces, las que deben movilizar la atención de los psicoanalistas, tanto en la cura como en el grupo, si ellos quieren llegar por fin a la causalidad misma de los síntomas”.

La importancia de la asunción del sujeto, del sujeto y su palabra, su historia, es entendida como la lectura que hacemos de ese sujeto del inconsciente, en cuanto que está constituido por la palabra dirigida al otro. Ése es el fondo del nuevo método que Freud introduce con el nombre de psicoanálisis. Y ése el método que Lacan reintroduce con la función simbólica y la constitución subjetiva a partir del ramo invertido.

En ese mismo momento Lacan define el inconsciente como “esa parte del discurso concreto en cuanto trans-individual que falta en la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente”. (Lacan, 2004a: 419-420)

Es importante, entonces, tener en cuenta que lo primero es el reconocimiento del Otro, por eso el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del Otro, no tanto porque el Otro posea las claves del objeto deseado, sino porque *su primer objeto es ser reconocido por el Otro*. Ese es el primer intercambio simbólico.

Ese intercambio no solamente está dado por el Otro, sino que también por la red de significantes que preceden el nacimiento del sujeto. Sabemos, por la antropología, que el poder del orden simbólico está en el intercambio social. Las leyes, por ende, son significantes del *pacto*, del intercambio simbólico²⁵.

²⁵ Generalmente en etnología se observa que los objetos intercambiados son vasijas, escudos, etc. es decir, objetos que permanecen vacíos, destinados a carecer de uso, pero plenos de significado.

La función simbólica es la operadora de las leyes y de la función de nominación, ordena los linajes, da acceso a las reglas del sistema del lenguaje. Esto es lo que permite que cada uno encuentre su lugar en las generaciones y también que funcione de manera conveniente la ley de alianza y el parentesco.

“Aún representada, en efecto, por una sola persona, la función paterna concentra en sí relaciones imaginarias y reales siempre más o menos inadecuadas a la relación simbólica que la constituye esencialmente. Debemos reconocer en el nombre del padre el soporte de la función simbólica”. (Zafiropoulos, 2006: 181)

En esto debemos reconocer un simple nombre, el del padre, como soporte de la función simbólica, y a la vez distinguir –y recalcar– el imperativo clínico de desvincular el nombre del padre de la persona del padre.

“Les noms du père” refiere en estricto rigor el apellido del padre, que conlleva más un linaje, una trascendencia, lo que podríamos llamar una red simbólica.

- **Los Nombres del Padre: El lugar del Otro**

Lévi Strauss propone el “significante flotante” como un significante vacío, necesario para que el significante y el significado permanezcan en una “relación de complementariedad”, sin la cual el pensamiento simbólico no puede ejercerse. Entre el significante y el significado siempre hay, para Lévi Strauss, una “inadecuación [...] sólo reabsorbible por el entendimiento divino”. El poder del padre muerto o del *maná* es, como lo llaman los indígenas, el único capaz de reabsorber esa inadecuación. (Zafiropoulos, 2006)

Al despegarse del objeto, el análisis estructuralista de Lévi Strauss pone en evidencia el papel decisivo de una “simple forma”, “un símbolo en estado puro” e incluso una “función semántica” que garantiza el lazo entre significante y significado.

Ese significante vacío es lo que también se podría llamar el valor del *mito*. El valor del mito persiste a pesar de la peor de las traducciones, tal como nos dice Lévi Strauss. Sea cual fuera nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se haya recogido, el mito es percibido como mito por cualquier lector del mundo entero. “El mito es lenguaje, pero es un lenguaje que opera a un nivel muy elevado, en el cual el sentido logra, por decirlo así, despegar del fundamento lingüístico sobre el que ha comenzado a desplazarse”. (Lévi Strauss, 1987: 233)

El mito edípico aparece en este punto como la conexión de la maduración subjetiva con la legislación social. Es decir, “se trata de que el niño asuma el falo como significante, y de una manera lo convierta en instrumento de orden simbólico de los intercambios, en cuanto éste preside la constitución de los linajes. Se trata, en suma, de que se enfrente a ese orden que hará de la función del padre el pivote del drama”. (Lacan S4 2004b :200)

El estatus imaginario del objeto fálico queda entonces articulado por el registro simbólico de las leyes que regulan la circulación. En este momento el registro simbólico “hace la ley”, regula la circulación, ahora con una normativa que hace que se pase de una forma imaginaria del objeto a una función simbólica del objeto en circulación.

A lo largo de la historia, según nos documenta Lévi Strauss, ese objeto de circulación en la organización familiar y social siempre fueron *las mujeres*. Se desprende de la historia de la antropología y desde los textos de Lévi Strauss a la mujer como un objeto de sustitución, de intercambio, justamente porque se trata como un objeto reemplazable, vacío, faltante, que permite el intercambio.

Sabemos que el objeto simbólico y por qué no decir también fálico en psicoanálisis nunca aparece mejor que bajo la presencia de la falta. La falta del objeto es el resorte mismo de la relación del sujeto con el mundo y, en palabras de Lacan, “no hay signo de amor más grande que el don de lo que no se tiene”. (Lacan, S4 2004b:140) Entonces, podríamos decir que es una función paterna con *valor simbólico cero* lo que permite al niño asumir el valor significativo del falo y su propio lugar en el linaje, los intercambios sociales y, en líneas generales, las instituciones sociales que, según demuestra la antropología están, igualmente, estructuradas como un lenguaje.

Lo anterior está relacionado con los planteamientos de Lévi Strauss, el cual advierte que el mito puede incorporarse al tipo de instituciones de valor cero, cerca del espíritu de las cosas y los significantes de excepción, como el Nombre del Padre. El mito entonces le permite al sujeto participar en lo ordinario del lenguaje y los lazos sociales.

Desde esta lógica el mito planteado por Freud en *Tótem y Tabú*, –mito del padre muerto o, mejor dicho, del padre asesinado–, debe leerse como el mito fundador de la función paterna y, por lo tanto, del régimen ordinario de la relación del hombre con el significante.

Todos los síntomas o formaciones míticas, herencia del padre muerto, plantean diferentes modalidades de función paterna que dan lugar a modos de existencia estructuralmente diferentes. Pero lo importante es notar que sea cual sea su estructura subjetiva, el hombre sigue siendo un animal mítico y sigue teniendo tantas versiones como estructuras a propósito del mito fundador, cuya función esencial consiste en *anudar el deseo a la ley* o bien –en términos lacanianos– permitir el amohadillado entre significante y significado.

Podemos suponer que cuando la función simbólica no ha podido ejercer su lugar, el niño puede quedar fijado al registro imaginario, en el que está expuesto a la voracidad de la omnipotencia de la madre o del “*dos*” de la imagen del semejante, sin poder acceder al registro simbólico.

Lacan nos señala que el yo, más allá de la estructura subjetiva, es una formación de compromiso con lo simbólico. Siguiendo a Raymond de Saussure que “el sujeto alucina su mundo”, en tanto le da significado al mundo que le rodea.

Ahora, las satisfacciones ilusorias del sujeto son evidentemente de un orden distinto que aquellas satisfacciones del mismo que encuentran su objeto en lo real, puro y simple. Nunca un síntoma mitigó el hambre o la sed de manera duradera, sólo se mitiga por la absorción de alimentos que lo satisfacen.

Llamamos comportamiento simbólico en el animal al hecho de que un segmento desplazado adquiera un *valor socializado* y sirva al grupo animal de punto de referencia para cierto comportamiento colectivo. Así planteamos que un comportamiento puede volverse imaginario cuando su orientación hacia imágenes y su propio valor de imagen para otro sujeto lo vuelven capaz de desplazarse fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural y simbólico cuándo este comportamiento adquiere un valor social, con valor de intercambio, en el sentido de *hacer lazo social*.

Lo propiamente simbólico es el lenguaje, porque introduce la presencia en la ausencia, y la ausencia en la presencia. “La noción de que el sueño es un jeroglífico es una construcción freudiana. También el síntoma pertenece a algo estructurado y organizado como un lenguaje (Lacan, 2005: 28). Lo que está en juego en los síntomas es su relación con el sistema entero del lenguaje, el sistema de las significaciones de las relaciones interhumanas como tales. “En el neurótico yace en su síntoma una palabra amordazada. Cuando habla el sujeto expresa en primer lugar este registro que llamamos las resistencias.” (Lacan, 2005:33)

Siguiendo a Lacan, sabemos que cuando el sujeto habla, lo que expresa en primer lugar es el yo, que funciona como una unidad imaginaria del sujeto alienado a sí mismo, atrapado en su imagen. El yo es eso en lo que el sujeto sólo puede reconocerse alienándose primero. La palabra tiene significado en el plano semántico, sin embargo va

mucho más lejos que lo que llamamos de este modo. Es asimismo una acción. La palabra dada también es una forma de acto, pero además –a veces– es un objeto. A partir de allí existe algo que no existía.

Entre dos hombres la palabra permite trascender la relación agresiva fundamental en el espejismo. E incluso debe ser otra cosa muy distinta, porque si nos detenemos a pensar se ve que no sólo constituye esa mediación, sino también la realidad misma. Esto es completamente evidente si consideramos lo que se llama una estructura elemental, es decir, arcaica, del parentesco. No siempre son elementales las estructuras del parentesco. Las nuestras son especialmente complejas, pero a decir verdad, éstas no existirían sin el sistema de palabras que las expresan. (Lacan, 2005: 37-38)

Es el paso de semejante a prójimo, el cual está mediado por la palabra. Es la humanización del espejismo.

Esto significa que toda relación de a dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario. Para que una relación adquiriera su valor simbólico, se necesita la mediación de un tercer personaje que realice respecto al sujeto el elemento trascendente, el espacio vacío gracias al cual su relación (la del sujeto) con el otro puede mantenerse a cierta distancia. Desde que se introduce el tercero, se abre la posibilidad de una mediación real a través de ese lugar que permite trascender simbólicamente (hacer símbolo) a los Otros/otros. Este es el momento en que interviene el registro de la ley.

Esa posibilidad de mediación, de registro simbólico de ausencia y presencia se muestra muy bien en un ejemplo de Freud acerca del automatismo de la repetición. En “*Más allá del principio del Placer*”, se refleja cómo se produce el primer dominio: el niño anula su juguete por la vía de la desaparición, es decir, el juego que Freud denomina el “Fort da” refiere la posibilidad de ausencia y presencia del objeto sin que él desaparezca, permitiendo una representación simbólica del objeto a través del juego. Esta repetición primitiva, esa escansión temporal hace que se mantenga la identidad del objeto tanto en la presencia como en la ausencia. Ese tiempo y espacio es la posibilidad simbólica de ausencia y presencia del otro. Este juego se repite una y otra vez, se construye la función simbólica en esos intentos de aprehender la ausencia y aprehender la presencia.

Esa posibilidad simbólica representa el primer dominio de lo simbólico en el niño. Luego, en la relación con su semejante, se enfrenta de nuevo con el registro imaginario del doble. En la relación de dos o relación narcisista siempre hay algo en el sujeto que se desvanece. Él siente que es el otro, y el otro siente que es él. Esta definición recíproca del sujeto marca uno de los tiempos esenciales de la constitución del sujeto humano. Es un tiempo donde él no puede subsistir, aunque su estructura esté siempre a punto de aparecer, –y, de manera muy precisa, en algunas estructuras neuróticas–. Allí donde la imagen especular se aplica al máximo, el sujeto no es más que un reflejo de sí mismo, lo que explica su necesidad de constituir un punto de anclaje, de referencia que permita el advenimiento de lo que es trascendente, su necesidad de esa salida marcada por la introducción de la función simbólica.

Esta relación de a dos emerge –es decir que algo de esto se vuelve a poner en juego– siempre, en cada relación con otro, con el mundo, incluso con su propio cuerpo.

Lacan, en “Los Nombres del Padre”, explica:

El ágalma es ese objeto al que el sujeto cree que apunta su deseo, y en el que lleva al extremo el desconocimiento del objeto como causa del deseo. Tal es el frenesí de Alcibíades que explica lo que le devuelve Sócrates: ocúpate de tu alma, lo que significa, debes saber que lo que persigues no es más que aquello con lo que Platón hará más tarde tu alma, a saber, tu imagen. Debes percibir que la función de este objeto no es de meta, sino de causa mortal, y haz tu duelo por este objeto. Éste no es más que tu imagen. Entonces conocerás los caminos de tu deseo. Porque yo, Sócrates, que no sé nada, lo único que conozco es la función de Eros. (Lacan, 2005:82)

El otro al que apunta el deseo no es solamente el lugar del espejismo, sino también su causa mortal o su objeto causa de deseo, no es el objeto el que constituye el deseo, sino justamente la renuncia a él, que no es más que la propia renuncia a la imagen completa de sí mismo, sólo así el objeto es causa de deseo, que funciona en la suspensión de la creencia de completarse pero que es la base de lo que mantiene y estructura la constitución subjetiva.

¿Quién es ese Otro? Freud coloca, según Lacan, claramente en el centro de su doctrina el mito del padre debido justamente a la inestabilidad de la pregunta acerca del padre, y

es por esa razón que continuamente intentamos traer de vuelta al padre y devolverle su poder. Sin embargo, Freud da la prueba viviente –con la creación del psicoanálisis- de cuánto puede superar quien está en el nivel de la búsqueda de la verdad e ir justamente más allá de esa pregunta, más allá de la pregunta por el padre, por el referente que guía el devenir del sujeto.

Lacan hace alusión en “La familia” (1938) a la palabra “*mythiquement*” que en francés contiene “*mythique-ment*” (mítico miente) podríamos decir que lo que miente del mito es la idea que extraemos de valor en la realidad de la figura del padre, sirviéndonos del mito –y su noción de tótem- Lacan avanza un paso más atribuyendo el valor simbólico para luego plantear que esa función es la del *nombre del padre*.

Y entonces, surge la pregunta *¿Qué es un nombre?*.

El artículo de Lacan, “De los nombres del Padre” lo que nos marca es una pluralidad de significantes, es decir, un nombre denomina, pero también contiene una diversidad de significantes.

La función simbólica contiene su nombre y en ese mismo nombre una pluralidad de significantes prestos a la lectura. Marca una ley pero también abre ese espacio para el deseo.

Según Lacan, “es claro que Freud encuentra en su mito un singular equilibrio de la Ley y el deseo, una especie de co-conformidad entre ellos (...) debido a que ambos, unidos y en conformidad en la ley del incesto, nacen juntos”. (Lacan, 2005: 88). Ley y deseo van unidos. Esto es lo que también se entiende como Nombre Propio, justamente un nombre que viene marcado por una red signifiante pero que no deja de estar presto a la lectura de un nuevo nombre que ahora sea propio. “El nombre es una marca ya abierta a la lectura –por lo que se leerá igual en todas las lenguas– impresa sobre algo que puede ser un sujeto que hablará.” (Lacan, 2005: 87)

El saber teórico de Lacan alcanza nuevas dimensiones al incorporar lo simbólico, es un saber ya sabido por él, pero que él, en su “retorno a Freud”, logra desarrollar teóricamente. Su teoría venía gestándose desde sus primeros escritos, a pesar de tener que apoyarse en algunas de las demás teorías fuertes de la época (Durkheim) para poder continuar su labor. Si bien su desarrollo teórico cambia majestuosamente con la

incorporación de lo simbólico, mantiene en las bases muchos aspectos de la teoría original, atravesados ahora por el lenguaje, el estructuralismo y lo simbólico.

- **¿Quién es el O(o)tro?**

Para responder esta pregunta seguiremos el análisis propuesto por el psicoanalista Jorge Baños Orellana²⁶:

San Agustín se adelanta al Psicoanálisis al darnos una imagen ejemplar: “Vi con mis propios ojos y conocí a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche”. Así anuda imperecederamente, con la etapa infans (de antes de la palabra) de la primera edad, la situación de absorción espectacular: contemplaba la reacción emocional, todo pálido, y esa reactivación de las imágenes de la frustración primordial y con una mirada envenenada, que son las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original. Por Melanie Klein sabemos de la importancia de la imago del cuerpo maternal. (Lacan, E1 2003c:107)

Al niño le despierta interés la cara humana, como una imago. Lacan nos dice que en francés conocimiento se dice “co-naissance” término que alberga la palabra *nacimiento* en una reciprocidad “co”. Se podría decir entonces, *conocimiento del nacimiento y nacimiento con otro*.

El yo, nos dice Lacan, no es solamente reconocimiento, es un vivo interés erótico, es un entusiasmo particular. Es una fascinación y una captación: el individuo queda *cautivado*: encantado en su cautiverio. Es un narcisismo anterior al estadio del espejo, es la energía misma. Es anterior al recorte de la imagen del estadio del espejo.

Por algún motivo el niño se entusiasma con la cara humana y no con otra cosa. Eso no pasa entre dos bebés de cuatro meses, y sin embargo sucede entre un bebé y un adulto. Desde el nacimiento hay un conocimiento de algo del Otro simbólico. Las cosas se perciben de inmediato, no es la suma de las partes, sino que se le impone cierta totalidad frente a lo que aparece. Según Lacan, la acción de la gestalt no tiene que ver con aquello de lo que el sujeto hace síntesis, sino con lo que el sujeto proyecta. El reconocimiento de un rostro no tiene sólo que ver con un orden de inferencia. Lacan desvincula este fenómeno del proceso de pensamiento o desarrollo neurológico.

²⁶ Baños Orellana, Jorge. (2005-2006): Apuntes de clases. Psicoanalista Argentino. Seminario y Grupo de Estudio. “Lacan Cronológico”. Santiago. Chile.

“El proceso de maduración biológica permite al sujeto, en un momento determinado de historia, integrar efectivamente sus funciones motoras y acceder a un dominio real de su cuerpo. Pero antes de este momento aunque en forma correlativa con él, el sujeto toma consciencia de su cuerpo como totalidad. La sola visión de la forma total del cuerpo humano, brinda al sujeto un dominio imaginario de su cuerpo, prematuro, respecto al dominio real.” (Lacan, S1 2004a: 128).

Desde el recorrido hecho por los complejos, se intentará hacer un nuevo recorrido para explicar ¿quién es el Otro/otro? para pensar su función, su lugar y la relación con el padre y la constitución subjetiva, todo lo anterior a través del análisis que hace Lacan en el Seminario I sobre el “Caso Dick” de Melanie Klein.

○ *¿Qué hay de simbólico? Entre lo materno y el semejante: “El Otro del Espejo”*

En el espejo hay una proyección, el niño se alegra, puede reconocer algo de su cuerpo, su completitud, su dominio. Es algo que está fuera, se reconoce. En este momento el espejo es algo nuevo y bueno. Es preciso que esta imagen en el espejo esté acompañada de algo más para *tener* acceso a la función simbólica, el Otro del lenguaje. Es decir, no solamente –como decíamos en el capítulo anterior– es esencial estar bien ubicado, sino que es fundamental que haya alguien que nombre ese lugar, ese cuerpo. Es necesario que el niño esté acompañado en el espejo. Si el niño señala y no hay Otro, no es mirado, no hay reconocimiento, entonces queda inmovilizado en esa imagen.

De acuerdo a Lacan, el lenguaje es una experiencia con alguien. Los niños autistas hablan palabras pero dirigidas a nadie. En una experiencia lingüística hay un emisor y un receptor, hay algo que se dice, y aunque es muy relevante, eso no lo es todo. También hay algo del emisor que se expresa, expresión de cómo lo dice y cómo se siente. En la experiencia lingüística por lo tanto se requiere de un emisor y un receptor pero sobre todo es muy importante la función de apelación y de expresión del emisor, el bebé empieza a asistir al campo del lenguaje primero apropiándose de la apelación y la expresión.

Como anunciábamos en la introducción de este apartado, recordaremos aquí el análisis que hace Lacan del “Caso Dick” de Melanie Klein, para ejemplificar el recorrido teórico que se intenta explicar:

Caso Dick:

Lacan refiere:

“El niño dispone de un vocabulario muy limitado, y más que limitado incorrecto. Deforma las palabras y la mayor parte del tiempo las emplea mal, otras veces en cambio uno se da cuenta que el niño conoce el sentido de las palabras que usa. Melanie Klein insiste en el hecho que este niño no busca comunicarse, no desea ser comprendido’. Melanie Klein dice: ‘No hay indicios de ansiedad... este chico no siente angustia, le da lo mismo todo.’ Mira a M. Klein como quien miraría un mueble. Para él la realidad tiene un carácter uniforme. Todo es igualmente real, igualmente indiferente. Eso que está ahí para el niño es un real uniforme. Es un real indiferente inefable.”(Lacan S1, 2004a:131)

Dick no usa la palabra para comunicarse, dice y repite *palabras*, como quién repite sonidos, letras; sin embargo, muestra tener lenguaje, conocer el lenguaje y ser dueño de él. Cuando Klein le habla, él entiende. Sin embargo, no se comunica. En Dick falta algo del orden de la *expresión y apelación*. Sólo hay en él elementos de “*qué*” se dice, no de “*cómo*” se dice, “*a quién*” se dice, ni de “*para qué*” se dice.

“Este niño ya tiene un sistema de lenguaje suficiente. La prueba está en que juega con él. Incluso lo utiliza para dirigir un juego con él, un juego de oposición contra los intentos de intrusión de los adultos. Cuando su madre le propone una palabra que él es capaz de reproducir correctamente, lo reproduce de manera ininteligible, deformada o inservible”. (Lacan S1, 2004a: 134)

Melanie Klein le pone un trenecito delante, porque sabe que Dick sí tiene relación con este tipo de juguete. Hasta cierto punto reconoce ocasiones imaginarias, algo del orden de las equivalencias simbólicas (dentro y fuera), lo que hace pensar que pueden surgir las equivalencias simbólicas propuestas por M. Klein. Dick no piensa que los trenes puedan entrar en las puertas. Los trenes están aislados. Sus penas y alegrías no pueden entrar en la madre, lo imaginario y lo real no se pueden conjugar. No hay juego libre y por lo tanto no hay un juego con reglas. El niño no puede conjugar imaginario y real, es

como un espectador mal ubicado en el espejo o que la nominación no alcanza a anudar lo imaginario y lo real de la imagen.

“Dick utiliza el lenguaje en forma propiamente negativista (...) cuando su madre le propone una palabra que él es capaz de reproducir correctamente, la reproduce de modo ininteligible, deformado, o inservible” (Lacan SI, 2004a:134). Aquí entra en juego una cuestión importante, no sólo es necesario disponer de un código, sino que también es preciso poder emplearlo. No es solamente un espejo lo importante, sino que alguien reconozca esa imagen. Que esa imagen se ponga en juego. No importa sólo lo simbólico sino también poder hacer un lazo social con ello. Ese es el cambio que Lacan introduce con el ramo invertido en el estadio del espejo.

Cuando en el análisis Melanie Klein dice algo al niño sobre los trenes y él responde “estación”, Melanie Klein dice: “estación es mamá”, y Dick contesta: “Dick entrando a mamá”. Según Lacan, lo que hace Melanie Klein es nombrar una cosa. Sin embargo, al nombrar la cosa nombra una ecuación simbólica (Lacan SI 2004a: 136).

Lacan afirma: “Melanie Klein le *estructura* el inconsciente a Dick”, *no se lo descubre*, como dice ella. Esta operación como *après coup*²⁷ arma el inconsciente de Dick “es el discurso de Melanie Klein el que injerta brutalmente, en la inercia yoica del niño” (Lacan SI 2004a:137).

Entonces, en ese momento Dick hace un *llamado* a su niñera. Un *llamado verdadero*, al servicio de la idea. Al llamar, él reconoce a Otro, pero a la vez sale corriendo de las verdades que se le vienen encima. Cuando llama, emplea las palabras que ya tenía, pero ahora las está usando para *llamar*. Usa palabras en un *real* humanizado. Ha entrado en la función simbólica, en la función de la palabra. La función de la palabra es la de *dirigirse a otro*, es el movimiento de significantes, el juego de lugares.

Lacan refiere que Dick tiene algo del lenguaje pero no lo emplea, no quiere emplearlo en la función de la palabra, Dick es dueño del lenguaje pero no de la palabra:

²⁷La noción de apres-coup es importante para la concepción psicoanalítica de la temporalidad. Establece una relación compleja y recíproca entre un suceso importante y su resignificación en el a-posteriori por medio del cual el suceso adquiere nueva eficiencia psíquica... (Laplanche y Pontalis 2002, p.121).

¿Qué ha hecho Melanie Klein? Tan sólo aportar la verbalización. Ha simbolizado una relación afectiva: la de un ser, mito edípico, para llamarlo por su nombre. A partir de entonces y después de una primera ceremonia, que consistirá en refugiarse en el espacio negro para volver a tomar contacto con el continente la novedad surge para el niño. El niño verbaliza un primer llamado: un llamado hablado. (Lacan, S1 2004a: 136)

Después de la intervención de M. Klein las palabras son usadas por el niño en el orden del deseo. Lo que aparece en el niño que lo diferencia de los animales es la capacidad de *señalar*. De acuerdo a Lacan, “Ello determina una posición inicial a partir de lo cual el sujeto puede hacer jugar lo imaginario y lo real”. (Lacan S1, 2004a:137)

En todas las culturas, los niños hacen el gesto de señalamiento y lo acompañan de las primeras palabras. El niño señala e indica antes de hablar. El niño, cuando señala, mira a quien tiene al lado. Es una apelación y/o expresión dirigida a alguien. Ese es el origen de la palabra, una suerte de conversación (expresión y apelación) dirigida a Otro. Hay un espectador del espectador. En el estadio del espejo ocurre algo más que el niño no ve en el espejo cuando hace la algarabía, y eso que ocurre es que alguien lo mira y lo reconoce, ese movimiento es efectivo luego cuando él mira a quien lo sostiene.

Cuando el niño señala algo y habla necesita poder mirar a quien lo sostiene, eso es lo que le da el empujón a lo simbólico. A Dick le faltaba ese Otro para empezar a conversar. Según Lacan este niño no dirigía ninguna llamada a nadie.

Hay algo que se recorta de lo real. Melanie Klein dice que cuando la cosa se recorta, el mundo se empieza a definir, en Lacan esto ocurre con el espejo.

Con el destete del niño, un destete de la madre no del pecho, hay algo de esa madre que es recortado, es decir la simboliza, y el niño comienza a ver y a relacionarse con otros objetos. Así es como lo imaginario interactúa con lo simbólico. El lenguaje ofrece una alternativa a pensar sobre el otro, permite también nombrar la ausencia del otro, aludiendo al juego del fort-da que hablábamos anteriormente.

A los ocho meses aproximadamente, el niño desde esa euforia vivenciada a través de la imagen del espejo o del otro ingresa a un transactivismo que tiene dos fases. Primero es

la integración con esa imagen especular, es decir, comienza a esbozarse el *Uno* y en un segundo momento empieza a rivalizar con sus semejantes.

El espectador debe estar en un espectro determinado, no sólo tiene que ver en el espejo “*el florero*” (ver Anexo 1), sino también la periferia, los objetos y un Otro conteniendo esos objetos. Lacan nos señala que lo que hace Melanie Klein es poner el ojo dentro del espectro, dentro del cono, y no fuera, como estaba antes. La imago se articula con lo real, las flores dentro del florero. Aquí se articula la palabra del Otro, desde lo simbólico de Melanie Klein. El niño se empieza a interesar por otros objetos. Son ecuaciones simbólicas que se van sucediendo. Lo simbólico no sólo tiene que ver con el lenguaje, sino también con la función de la palabra, con *libidinizar* al Otro y a sí mismo, prestar atención a la madre, hacer juegos de intercambio.

La agresión también sirve para darle cierta fijeza a los objetos, que empiezan a tener identidad antes de ser nombrados. A los tres meses de vida hay identidad de objeto y no precisamente por el lenguaje. La identidad ya está prefigurada, está en movimiento previamente a la llegada del Estadio del Espejo.

La situación del sujeto está caracterizada esencialmente por su lugar en el mundo simbólico, en el mundo de la palabra.

Ese interjuego de lo imaginario con lo real, es lo que permite el juego simbólico y es precisamente lo que Dick no podía anudar “[...] cuando busca refugio en el interior vacío y negro del cuerpo materno, los objetos no están allí. Por la sencilla razón de que en su caso, el ramillete y el florero no pueden estar allí al mismo tiempo”. (Lacan, S1 2004a:133).

Lo que hace lo simbólico es flexibilizar el espejo. Melanie Klein introduce una simbolización que determina una posición inicial al niño, a partir de la cual éste puede hacer jugar lo imaginario y lo real, lo simbólico permite una serie de equivalencias donde los objetos se sustituyen unos a otros.

La proyección refiere a la identificación imaginaria, el desconocerse es justamente lo que va a dar inicio al yo, en el juego con el otro y que luego a través de la introyección

de significantes, de la palabra del Otro se va a conformar un sujeto. La introyección en tanto, refiere a la identificación simbólica. Por lo tanto, es claro que la introyección no es el reverso de la proyección.

En Dick no había inconsciente, estaba la inercia del yo, “La palabra no le ha llegado. El lenguaje no se ha enlazado a su sistema imaginario, cuyo registro es extremadamente pobre. Para él lo real y lo imaginario son equivalentes”. (Lacan, S1 2004a:136).

El niño se detiene ante la mirada, ante el espectáculo del movimiento de un niño semejante. Hay algo de la libido del niño que pasa a este ser recién descubierto.

El sujeto de Lacan es un sujeto de proyección; el sujeto de Freud es un sujeto de introyección.

Como ya hemos dicho, la imago es una instancia de proyección. Lo que el niño encuentra en el espejo es una completitud que él no tiene. Antes de esto el niño no tiene la sensación de conjunto. Hay un logro, no es sólo un proceso de mimesis con el otro. El niño no sólo se ve en esa imagen, sino que también experimenta una identificación con ella, experimenta fascinación y agresividad, enamoramiento y lazo erótico. Tiene un conocimiento en el que el vector libidinal es importante, hay un lazo especular erótico con esa imagen. Se produce una captación del niño *por* la imagen, y *de* la imagen por el niño. Esa imagen del espejo se presenta como una imago que alivia, una unidad ideal en relación a la incoordinación todavía profunda de su propia motricidad.

En el estadio del espejo primero hay fascinación en el niño, hay un dinamismo afectivo en esa relación con el semejante. Hay una captación del niño por esa imagen, esa imagen lo atrapa. No es una identificación intelectual, es un estar “captado, fascinado, cautivado”. El niño se comienza a humanizar cuando sale de esa fascinación del espejo.

- *¿Qué hay de simbólico? Entre el semejante y el prójimo: “El otro del Transitivismo”*

Siempre se ha admitido que el niño empieza a hablar diciendo que es el otro. En primer lugar habla como un testimonio (ser testigo). El niño, cuando pega, dice que ha sido pegado por el otro. En el transitivismo, el niño dice la verdad; cuando el otro niño se cae, él llora. El niño se construye allá fuera. Está tomado, fascinado por esa identificación imaginaria.

Según Jorge Baños Orellana²⁸, en la construcción del yo, primero hay una indiferencia, luego, una identificación con ese *Uno* que está allá en el espejo, una identificación con el semejante. Luego ocurre que esa identificación viene hacia el sujeto, es decir, esa construcción del yo como objeto²⁹ requiere de una separación “a empujones” de los semejantes. Esa identificación narcisista trae por añadidura la agresividad. Ese juego con los niños permite recortar elementos lo que termina configurando el yo.

El transitivismo trae discusiones y rivalidad con otros niños y con la imagen especular. El fruto de todo esto es el yo, el yo como objeto. Para Lacan el resultado de este desenlace es el Edipo, el cual es una identificación con la función paterna. Una identificación secundaria con este padre trae una serie de soluciones: soluciones para la relación madre-hijo y para la rivalidad fraternal. El lugar, la función que domina y arbitra esto: es el padre como tercer personaje. Reiteremos; Lacan aquí despega al padre real de la familia durkheimiana y coloca en su lugar la función paterna, para lo cual es necesario que haya una madre que tenga el deseo de darle un lugar al padre. Un *dos* que dé su lugar al *tres*, un lugar que es simbólico. Se trata que en el discurso de la madre –la de la función materna– exista el espacio para una función paterna. En eso consta la función simbólica, en que debe haber alguien con el niño que dé el lugar a esa función.

El estadio del espejo, entonces, se presenta como el precursor de la función del yo. Y el Edipo es un *antídoto* a toda esta primera situación del ser humano. Esta función simbólica pone distancia entre el niño y sus objetos privilegiados, niño y madre y todos

²⁸ Seminario de Lacan “Lacan Cronológico” 2006

²⁹ Decimos que la construcción del yo es como objeto, porque cuando el sujeto habla de sí mismo, para poder hablar de sí tiene que tratarse como objeto.

sus derivados (equivalencias simbólicas). Este nuevo orden viene, por ende, a traer la distancia entre un cuerpo y otro, el niño ahora tolera otros tiempos y otras distancias.

Hay una identificación narcisista con el semejante, que primero es eufórica y luego agresiva. Hay una energía, una relación erótica. Esta libido es libido narcisista. El mismo día en que el niño obtiene la *unidad*, pasa algo con los objetos, establece una relación ambivalente con ellos. Así como el yo se constituye gracias a la imagen del otro, el objeto que deseamos también es el deseo del deseo del Otro, como muchas veces nos ha repetido Lacan. El deseo también tiene un origen alienado.

La identificación narcisista está ligada a la agresividad. Sin embargo, la identificación con el padre va a apaciguar toda esa agresividad de identificación narcisista. La función paterna apacigua la relación o identificación con el semejante.

La función simbólica viene a salvar al niño de la agresividad hacia el semejante y del sofoco de la relación con la madre. Entramos por una identificación y salimos por otra identificación. Lo importante entonces es cómo se pacifica lo que venía antes del Edipo: un sujeto se pacifica cuando entre los hermanos comienza a haber “pactos”. Los hermanos se curan de la agresividad a través del comercio y del contrato. Esta dinámica reaparece en cada frustración libidinal, en cada momento encontramos ese momento narcisista del sujeto. Después de la algarabía, la fascinación del niño constituido allá fuera, del dominio de la motricidad y la sensopercepción, el espectáculo ya no es novedoso. Cuando se da cuenta que su yo se ha constituido allá fuera, empiezan los problemas del transactivismo.

La palabra verdadera, introducida por Melanie Klein, permite la integración del niño en el sistema simbólico. En esto se observa que la palabra verdadera no necesariamente debe surgir del sujeto para ser verdadera, pero sí surge a nivel inconsciente. Lo importante radica en la virtud de la situación simbólica del Otro.

○ ***¿Qué hay de simbólico? Entre el prójimo y el tercero: “El Gran Otro”***

Hay en el niño una lucha contra el semejante. De pronto, esto cambia y puede jugar con el otro. Pero este juego se deriva de una competencia con reglas. Hay una legalidad de la función paterna. Es el Otro de las reglas y de su trasgresión. Hay un cambio a un juego con reglas. Hay renunciaciones y una posición simbólica en este juego.

Entonces, es posible pensar que la rivalidad con el padre en el Edipo está anticipada por la rivalidad con el semejante.

Interesa la función pacificante del Ideal del yo, la conexión de su normatividad libidinal con una normatividad cultural, ligadas desde los albores de la historia a la imago del padre. Freud nos muestra la necesidad de una participación, que neutraliza el conflicto inscrito después del asesinato del padre, en la situación de rivalidad entre hermanos, es el fundamento de identificación con el Tótem Paterno. Así la identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva. (Lacan E1 2003c:109-110)

En el caso Dick, el niño tiene dificultades para usar el lenguaje de manera simbólica. Cuando se acerca a algo del lenguaje lo recibe con “negatividad” da vueltas las palabras, las repite. Cuando la madre le dice una palabra, él destruye esa palabra. Hay que *habilitarle y habitarle* en el mundo del lenguaje. Cuando Dick puede transformar esa palabra es cuando puede operar con el lenguaje. La palabra del otro puede modificar el espejo. Se requiere algo más que la identificación con el otro (con la imagen) para humanizarse.

Una cosa es que el niño se reconozca en el espejo y otra es que se identifique con el del espejo. Ser captado y captar la imagen no es lo mismo que reconocerse en ella. Cuando hablamos de reconocerse en ella, hablamos de la posibilidad de pensar en otro como un semejante, pero no sólo como semejante a mí, sino también con sentimientos, eso es la *empatía*, e inaugura una subjetividad a la vez que humaniza el encuentro entre uno y otro.

Para que el niño pueda decir “*ése soy yo*”, tiene que recibir del Otro el enunciado “*sí, ese eres tú*”. El yo de la empatía es el yo de la pacificación, es el desenlace del Edipo, la identificación con la función paterna y la formación del ideal del yo.

La sublimación, como uno de los resultados del Edipo, permite salir de la dialéctica, de la mirada de la madre; del transativismo con el hermano, permite que el niño mire otras cosas y se relacione con ellas.

En Dick, toda relación con lo sádico lo frenaba. Si el rival no se puede recortar, imaginarizar, no se puede rivalizar con él. Nombrar significa imaginarizar, recortar y fijar, pero al mismo tiempo perder el objeto y flexibilizarlo al remitirlo a una multiplicidad de significados. Desde ahí, el sujeto experimenta alivio al nombrar.

La rivalidad se establece con un semejante. En esta dialéctica están los elementos del masoquismo primario, en esta confusión con el rival. El niño hace el *fort* para recibir el *da*.

En el asesinato del padre hay un componente de culpabilidad que debe trascender hacia otra cosa. Esa pequeña batallita con el padre tiene sentido porque instala un *orden y no una orden*. Freud, en *Tótem y Tabú* nos cuenta que después del parricidio los hermanos empiezan a matarse entre ellos. Por eso necesitan un Tótem, no por el remordimiento sino por la agresividad. El fundamento del Tótem es la necesidad de que alguien neutralice el conflicto aparecido después del asesinato: la competencia y rivalidad. Se necesita una posibilidad de establecer con el otro una distancia. El Tótem es un *aparato* de reglas que permite la pacificación entre hermanos, es decir, que permite justamente esa distancia. La identificación con el padre permite que se acabe la agresividad. El complejo de Edipo es la batalla final de una guerra ya comenzada en el transativismo, y esta batalla permite que termine la guerra.

El lenguaje es el poder de sustituir una cosa por otra. Es la posibilidad de comunicación y de acuerdo dentro del grupo. Esa es también la idea del Tótem: poner un referente, que finalmente es lo que regula el espectro de las relaciones.

El lenguaje también otorga la posibilidad de hablar de algo que no está y así mismo de ponerle nombre a las cosas. El orden que establece el Otro también es del orden de trascender más allá de las relaciones y las cosas, así como ponerle nombre a las cosas.

Eso es lo que establece las leyes de parentesco, leyes de matrimonio, derechos, las leyes hacen que la familia sea una institución, como un hecho sociológico. Es decir, se establece un orden a la vez un lugar y un nombre a las relaciones y las cosas. Con Lévi Strauss sabemos que si hay algo constante en la familia son las reglas, el sistema de parentesco y de autoridad.

¿Entonces, qué es lo que hace que salgamos de la agresividad, del transativismo del niño y que no estemos en una guerra perpetua?

Lo que nos saca del transativismo es la construcción de un espacio vacío que permite el movimiento, pero es un movimiento con reglas, con un marco y un orden. Primero hay un espacio, una pérdida y luego un contrato entre sujetos.

Cuando no hay Otro del contrato, lo que hay es egocentrismo. Por lo tanto, lo que se necesita es *la ley de la palabra que humaniza al hombre*. El Otro es también el Otro del contrato social.

Podríamos decir que existe un intérprete ante el llamamiento del malestar, como signo social. El Otro al que suponemos un saber, siempre es un Sujeto Supuesto Saber, y así mismo es la introyección de la palabra.

- **El Padre Histórico: El Mito Paterno.**

A lo largo del recorrido por el estatuto paterno en psicoanálisis, hemos percibido la vinculación de Lacan con diferentes disciplinas, que ejercen su influencia en el modelo teórico que el mismo construye. No podemos dejar de mencionar el momento socio-histórico de su obra, que no escapa al propio concepto, así como la historia del concepto “El Padre”.

Desde Freud hasta Lacan, incluso en el mismo desarrollo teórico lacaniano, hemos visto un cambio paradigmático, que nos anticipa un problema sostenido en la actualidad. ¿A qué nos referimos con padre, con función paterna?, ¿De qué trata la eterna confusión entre la figura del padre y su función?. Esos cambios conceptuales que han implicado cambios paradigmáticos al interior del psicoanálisis, nos invitan a pensar y a diferenciar al *padre histórico-social* del *padre simbólico*. Así mismo, esta diferenciación conlleva un olvido y relanza el problema, como veremos un poco más abajo.

Según Michel Tort, el discurso sobre la declinación se ha vuelto un “lugar común”. El diagnóstico de la declinación del padre se postula en nombre del psicoanálisis, que supuestamente estudia los alcances vitales de dicha declinación para el psiquismo humano y su subjetivación, la cual estaría en peligro de desestructuración en la sociedad actual. Entonces, él plantea que la tarea del psicoanálisis es sobre todo interpretar este discurso angustiado, invirtiendo los términos del problema. Nos invita a pensar en una nueva forma de “devenir sujeto”, teniendo en cuenta el ejercicio de las funciones del *padre histórico* y estableciendo las bases de una historia positiva de la paternidad, atenta a la época. Es decir, al dejar de dar vueltas nostálgicamente alrededor de un relato edificante de una declinación permanente, podemos empezar a pensar en los nuevos modos de paternidad y parentalidad.

Cuando pensábamos que teníamos solucionado el problema, rápidamente reaparece allí, el padre, en la pluma de Lacan, donde precisamente se intentaba resolver: en lo Simbólico. Sin embargo, esa función simbólica tenemos que saber leerla desde el psicoanálisis, como *función* en nuestro malestar moderno actual.

En estos territorios, Michel Tort nos dice:

El padre es una construcción histórica solidaria de las formas tradicionales de la dominación masculina, que asegura a los padres el monopolio de la función simbólica. Esta figura patriarcal en crisis desde principios de la modernidad está cediendo el lugar, en las sociedades democráticas actuales, a nuevas disposiciones de las relaciones de parentalidad. Pero el fin de un padre, “EL PADRE” del patriarcado occidental es el fin de *un* mundo, pero no el fin *del* mundo.³⁰ (Tort, 2008, contraportada).

El padre ingresa en la historia cuando una figura, la del *patriarca*, entra radicalmente en crisis. Es decir, no se ha hablado nunca tanto del padre como en el momento en que empieza el desfallecimiento del poder del dominio masculino.

Lo que no se dice es que esta autoridad de padre, de varón, esta clave del poder masculino es resultado de un apaño: que hace que lo que es simulacro aparezca como algo entero y verdadero. Es el muñeco que se levanta y se construye con los restos del padre-de-todos-los-padres. El padre de la horda primitiva que era en verdad un orangután: El Gran Gorila (Marinas, 2014: 264)

En consecuencia, cuando se plantea la confusión entre padre real y simbólico surge rápidamente el problema de tratar de definir qué relación mantiene hoy en día la realidad psíquica de la paternidad con la figura histórica del padre y qué podríamos decir de la organización de la parentalidad y de la filiación, en función de los poderes históricos atribuidos a los padres. Paradójicamente esta evidencia histórica global ha sido utilizada en el discurso psicológico sobre el padre que presenta al mismo como una constante universal. Esta ilusión es del mismo orden que la perspectiva católica sobre el Santo Padre.

Escribe Tort:

“El padre antes del psicoanálisis nombra un poder en el marco de la división de géneros y el dominio masculino. La función de un padre designa la parte que adquiere un hombre en la parentalidad. En el imaginario patriarcal el ejercicio del poder y de la función paterna quedan identificados. Todo ocurre como si el psicoanálisis que debería analizar la raíz de la confusión la relanzara una última vez”. (Tort, 2008:115)

Es decir, cuando Lacan hace el cambio de *galaxia conceptual* de *el padre* de Freud o *la familia* de Durkheim a la *función simbólica* de Lévi Strauss, si bien se acerca a pensar

³⁰ Las negritas son nuestras.

en algo diferente al padre, se podría decir que nunca prescinde completamente de él para explicar esta *función*, relanzando una y otra vez el poder del padre.

Este esquema del padre originario es un fantasma que se impone de un modo obsesivo a Freud y también a Lacan. Zafiropoulus refiere: “no podemos sino concluir la existencia de una vena religiosa en la génesis de lo que llamamos la cuestión del padre en Lacan”. (Zafiropoulus, 2002: 200)

El tema de la declinación de la imago paterna y de su restablecimiento a través de una apelación al orden es, pues, una representación cristiana y católica. Lacan ha manifestado su cercanía a estos temas en muchos aspectos: “Lo que hace de mediación de una experiencia analítica es algo del orden de la palabra y del símbolo y que se llama en otro lenguaje, un acto de fe”. (Zafiropoulus, 2002: 306-307).

Resulta al menos llamativo, según Tort (2008), que nunca nos hayamos preguntado por el concepto de “El Nombre del padre” sin relacionarlo con “En el nombre del padre católico”, y su esencial invocación al padre en cada acto humano. En ese sentido, es menester encontrar un término, –un término primero real, “*Jesús*”, y luego, de convocación, “*En el nombre del padre*”– que garantice al Otro (Dios) como lugar de la verdad, es decir, un representante terrestre o humano que haga entrar *siempre* la verdad en el mundo. Refiere Tort que por más que Lacan divida al Gran Otro, seguirá atado a su interrogación teológica.

No es sorprendente que la metáfora paterna religiosa negada en psicoanálisis culmine así: “[...] con el nombre del padre, Lacan propone una versión religiosa occidental del espíritu de las cosas...”. (Tort, 2008:171)

Lo engorroso es que el significante de excepción, es decir, el “Nombre del Padre” de Lacan, que asegura el sistema simbólico, es el nombre del padre religioso. Su doctrina sigue atrapada en las representaciones religiosas y patriarcales del padre y en las controversias de la tradición religiosa monoteísta.

Como dice M. Tort, el padre es una solución histórica que actualmente está cediendo el lugar a otras combinaciones de las relaciones entre los sexos y de las formas de poder. El padre nombra ni más ni menos el nudo que, en Occidente, une la religión y la política.

Si pensamos detenidamente en esto, lo que se ha planteado históricamente es lo siguiente:

- Primero, existe una relación entre una madre (en términos de función) y un niño. El niño se identifica con el objeto de deseo de la madre: El Falo.
- Segundo, el padre llega con la ley. Priva a la madre del objeto fálico. Frustra al niño. Lo alivia de la identificación con el falo, de la cercanía de la madre y de la agresividad del semejante.
- Tercero, a través de la identificación con el padre surge el Ideal del yo.

Este orden plantea nuevamente el imperativo del padre, así pues, si bien es cierto, la madre está sometida a la ley del padre, es más, debe dar un lugar en su discurso al padre. No sólo eso, porque lo que contaría realmente sería su deseo inconsciente, la paternidad de la madre, el concepto de padre en la madre. Nuevamente no se trata del padre real –individuo- sino del lugar simbólico que se dé a ese “Otro” en el discurso de la madre. Es decir, la pregunta pertinente sería acerca de lo defectuoso o no de la relación de esa madre con la transmisión de la paternidad o el espacio para la paternidad. Esta construcción, no bien entendida nos reenvía a la división de géneros tan perfectamente coherente, como si de mujeres y hombres se tratara realmente. Por lo tanto, lo que queda es lo siguiente: preguntarnos por esa madre, en tanto que su funcionamiento permita remitir al niño al padre, darle un lugar al padre.

La primacía del padre en nuestro discurso no es sino un reflejo del *patriarcado anhelado*, sostenido en la idea de que funcionaba mejor la constitución subjetiva y social con un padre autoritario.

La idea de que viene primero la madre y después el padre también es una idea histórica, probablemente por la relación biológica entre la madre y el hijo. Este esquema psicológico permanece siempre en el subterráneo. Aunque biológicamente la tendencia sea esa, psicológicamente no tiene porqué serlo. Pero los cambios de relaciones entre

los sexos desde hace algunos siglos ya en Occidente alteran cada vez más esta armonía preestablecida. Y con eso no queda más que nuevamente alinearse dentro del esquema y pensar que el *cambio* destruye los principios del funcionamiento psíquico. Ese es el primer problema, por lo tanto, la cuestión no es solamente preguntarnos por esos “lugares crono–lógicos” en el desarrollo psíquico, sino que hoy es imperativo interrogarnos por los “*nombres*” que le hemos dado a esos lugares (Madre–Padre). Sino, el psicoanálisis no vendría más que a perpetuar la idea de que la participación de las mujeres debe limitarse a la procreación, los cuidados y la responsabilidad de la educación de sus hijos, y el padre vendría a imponer la ley y el orden en este sistema.

No podemos decir que a partir de la reducción del poder del padre, se desprenda la amenaza de la subjetivación moderna, porque en realidad se trata de una caída de *esas* formas sociales basadas en las manifestaciones edípicas, el mito sigue funcionando con otras formas y de otras maneras. Es decir, de lo que hay que ocuparse es del cuestionamiento de la explotación social de los fantasmas que han presidido la organización de lo simbólico identificado con el *orden de los padres*.

Lo que ocurre es que “las transformaciones económicas y políticas que han producido la individualización moderna han puesto en crisis la *sujeción inmemorial* al esquema de la referencia al padre”. (Tort, 2008: 237)

El padre era el nombre de una forma de dominio, de una forma de organización que ponía en relación a la familia y a la autoridad política. El acontecimiento que pone en boca de todos la declinación del padre y sus consecuencias psicopatológicas es el fin del reinado del *paterfamilias*.

Así mismo, a partir del momento en que la potencia social del padre se ha visto sometida a la contingencia histórica -cambio del lugar de la mujer, democratización de los poderes, nuevos discursos sobre la sexualidad, etc.- se ha desarrollado una nueva variante de la nostalgia por el padre patriarcal: el discurso de los efectos negativos del poder de las madres.

Pero lo que sucede es que el giro histórico del padre, el fin del tirano familiar, lo que provoca es una *inquietud* social masiva que mantiene un relato vigoroso de la declinación permanente, más que una preocupación edificante por la emergencia de una

democracia en la relación con el niño. Como bien lo dice Tort, “No es la historia de una declinación, sino el comienzo violento, como todos los comienzos de una emergencia”. (Tort, 2008: 257)

Los cambios sociales de los últimos 50 años -relativos a la filiación, a las relaciones entre los sexos, las normas sexuales- los cuales se refieren al desarrollo del liberalismo, y a la economía liberal desde ahora supuestamente *sin Otro*, ese *laissez faire económico* atacaría directamente a la economía psíquica y su proceso de subjetivación, debido a que ésta última se constituía tranquilamente en el marco de lo que se ha reconocido como el patriarcado. Es decir, no solamente el padre posee un poder económico, histórico, social y jurídico, sino que a él se atribuye también un poder psíquico como gran garante de la función simbólica.

¿Cómo?

Al instalar la ley y el goce fálico que separa a la madre del hijo, aseguraba la constitución del inconsciente y la represión de los deseos. Así mismo, garantizaba su subjetivación y la entrada a lo social.

En síntesis, como en toda tendencia conservadora, lo que se postula es que se deben mantener las diferencias o, mejor dicho, el poder del padre, como una alteridad ineluctable, ya que igualdad es igual a desorden, confusión, disipación de las diferencias. “Es una locura borrar la desigualdad”, nos declara Lebrun (2003:147).

El culto al padre es la ceremonia arcaica que se repite siguiendo el altar del padre, incluso al interior del psicoanálisis. Entonces, de lo que se trata es de analizar ese *rito*, es decir, el movimiento en el que el psicoanálisis se detiene y deja de ser psicoanálisis.

“El padre es un hecho de palabra. Es un nudo en el lenguaje. Es el anudador, como quien ata un ombligo. Es quien mantiene ese hilván que, en el *Synthome*, sigue afirmando Lacan que mantiene ligados (ya no anudados) lo imaginario, lo simbólico y lo real: I. La fusión convocada, S. Ley que separa, R. Lo que sorprende arrebatando toda categoría, todo filtro”. (Marinas, 2014: 270)

- **Introducción**

Cuando intentamos esclarecer el recorrido que hace Lacan en su análisis y en su concepción de la familia y la función paterna, nos encontramos en un primer momento, como ya hemos dicho en el primer capítulo, con fuertes influencias de la sociología de la época, para observar luego una adscripción, como hemos visto en el segundo capítulo, a la antropología estructuralista de Lévi Strauss. Ésta cambia radicalmente las bases de dicha concepción. Lévi Strauss es precisamente, en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss” quien reconoce la relevancia de la función simbólica en las sociedades. Con ello inaugura una nueva antropología, que Lacan utiliza para releer a Freud y fundar su teoría.

La teoría sociológica de Durkheim no sólo ha ejercido influencia en la primera época del proyecto de Lacan, sino que también ha tenido una gran participación en la construcción del edificio psicoanalítico freudiano. Freud extrae de los trabajos de Durkheim algunos planteamientos de la sociología de las religiones, la prohibición del incesto y el totemismo. Y Lacan retoma a Durkheim destacando principalmente la ley de la contracción familiar así como también los planteamientos recogidos por Freud.

Es así como, en el Lacan de 1938, las características del Complejo de Edipo varían según sus condiciones sociales de funcionamiento y producción, en primera fila de las cuales se encuentra, como señalábamos en el Capítulo I, la forma de familia de acuerdo a su evolución; desde el clan hasta la familia conyugal. Y para Freud, sin embargo, el Complejo de Edipo, al igual que las primeras formaciones sociales, es reactivo al parricidio originario, es decir los planteamientos de Freud nos conducen a la universalidad del Complejo de Edipo, en tanto Lacan, en este momento de su obra, plantea una relatividad de éste. La relativización del Complejo de Edipo por parte de Lacan tiene importancia para la nueva concepción que introduce a propósito de su acercamiento a Lévi Strauss, digamos que la propuesta de relativizar el Complejo de Edipo según las condiciones sociales abrió las puertas a la nueva propuesta de función paterna.

Es preciso que nos acerquemos en este capítulo a algunas nociones antropológicas nuevas que enriquezcan el análisis que podamos extraer de la teoría psicoanalítica lacaniana. La influencia en ella de Lévi Strauss hace que necesitemos el manejo de estos conceptos, para luego hacer una relectura de la teoría psicoanalítica.

Puntualizaremos aquí la manera en que miraremos este asunto: como ya hemos visto en el Capítulo II, la relectura que Lacan realiza tanto de la obra freudiana como del deseo del padre del psicoanálisis, contempla por un lado la manera en que éste articula y arma su teoría en torno al padre –tomando cimientos firmes de la antropología y sociología de la época y ejerciendo un lugar de autoridad y de padre fundador de la teoría psicoanalítica– y, por otro, el ejercicio del propio saber de Freud, ejercicio que escapa a esos cimientos estables y deja emerger el deseo de *verdad de un sujeto*, el deseo inconsciente freudiano, que Lacan rápidamente es capaz de releer para proceder a continuar su legado.

Freud, como venimos aclarando, extrae los cimientos importantes de la teoría antropológica de su época. Sin embargo, para Lacan es la incorporación de la función simbólica –aparte de todo el recorrido que realiza y que hemos reflejado en los Capítulos I y II de esta tesis–, junto con algunos postulados del estructuralismo en general y algunas nociones de Lévi Strauss en particular, lo que le permite releer más allá de la propia teoría freudiana, es decir, intentar ir al deseo freudiano de “*verdad*”, a eso que impulsa a Freud a descubrir el inconsciente.³¹

Por lo tanto, es importante revisar los planteamientos del totemismo, la prohibición del incesto, las constituciones familiares y, por supuesto, la noción de mito –que es un punto central en antropología psicoanalítica de Lévi Strauss– para entender los cambios paradigmáticos que Lacan introduce en torno al padre.

³¹ Ir al “sentido” de Freud refiere a ir al fin y destino del psicoanálisis que es des-imaginarizar la psicología y medicina con planteamientos que apunten a la subjetividad del otro. Es constituir una ciencia que abra a una verdad personal y no a un saber dado desde el Otro y en ese sentido es preguntarse por un padre, por un referente Otro para ir más allá en una subjetividad particular.

- **La Familia de Lévi Strauss**

El estudio de la familia está marcado durante la segunda mitad del Siglo XIX y a principios del Siglo XX, por la importancia que empezaba a tener en la antropología de la época el evolucionismo biológico. Los antropólogos trabajaban influenciados por él, ordenando y haciendo una lectura de los datos de forma que coincidieran las instituciones y los pueblos más simples con una de las primeras etapas de la evolución de la humanidad, pensando que las instituciones creadas en nuestros tiempos corresponderían a las etapas más avanzadas de la evolución. Es decir, la constitución familiar avanzaba bajo una *lógica evolucionista*. Esta tendencia marcó durante mucho tiempo el estudio antropológico.

“La familia, fundada sobre la unión más o menos durable, pero socialmente aprobada , de dos individuos de sexos diferentes que fundan un matrimonio, procrean y crían los hijos, aparece como un fenómeno prácticamente universal, presente en todos los tipos de sociedades”. (Lévi Strauss, 1986. La familia: 63)

- ***La familia conyugal y la monogamia***

A través de los estudios de campo Lévi Strauss demuestra la familia conyugal y monógama es muy frecuente, a diferencia de Durkheim que planteaba una evolución de la familia, marcada por la constricción familiar. Los pocos pero existentes casos de familia no conyugal (incluso en su forma polígama) establecen sin la menor sombra de duda que la alta frecuencia de agrupaciones sociales de tipo conyugal no deriva de una necesidad universal. Es posible concebir la existencia de una sociedad perfectamente estable y duradera sin la familia conyugal. El problema es que, si bien no existe ley natural alguna que exija la universalidad de la familia conyugal, tiene que haber una explicación para el hecho de que ésta se encuentre en casi todas partes.

Según los estudios de Lévi Strauss, no es posible establecer que la familia conyugal sea la familia propia de la modernidad, por lo tanto la derivación concebida a partir de Durkheim del concepto de “familia” con la forma de “familia conyugal” en nuestros tiempos y sus anunciadas consecuencias no podría ser la causa de las enfermedades que

se aquejan por la falta de una consolidación del lugar del padre como autoridad propia de la familia conyugal que caracterizaría nuestra época.

“Es un error abordar el estudio de la familia con un espíritu dogmático. A cada instante, el objeto que se creía captar se escurre” (Lévi Strauss, 1986: 66)

Es necesario definir las propiedades invariables o caracteres distintivos de la familia, desde la antropología levistraussiana:

“Grupo social que posee por lo menos las tres características siguientes:

- Tiene su origen en el matrimonio
- Está formado por el marido, la esposa y los hijos(as) nacidos del matrimonio, aunque es concebible que otros parientes encuentren su lugar cerca del grupo nuclear.
- Los miembros de la familia están unidos por:
 - Lazos legales
 - Derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo
 - Una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, más una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos tales como el amor, respeto, temor, etc”. (Lévi Strauss, 1986: 66)

En las sociedades modernas hay razones de tipo moral, religioso y económico que han oficializado el matrimonio y la monogamia. La monogamia no está inscrita en la naturaleza del hombre, pero dentro de estos dos grandes tipos de matrimonios (monogamia y poligamia) estudiados por Lévi Strauss la monogamia es más frecuente.

La monogamia es posible formularla como una regla social que mantiene domeñada y reducida a una familia a su clan, así como el matrimonio mantiene el intercambio con otras familias y evita que se amplíe la familia y se transforme en una gran familia, que podría conformarse como una institución que compitiera con la sociedad, es una forma de lidiar eternamente con ellas –las familias- y nunca transformarse en una gran familia.

Lévi Strauss esto lo explica también de otra manera, diciendo que, “la sociedad expresa de manera solemne el interés que deposita en el casamiento de sus miembros” (Lévi Strauss, 1986: 69) y la constitución familiar no sería más que el resultado de un acuerdo

por la supervivencia. En tribus primitivas no existen solteros por la simple razón de que éstos no pueden sobrevivir. Según Lévi Strauss, ciertamente en una sociedad en la que se comparte sistemáticamente el trabajo entre hombre y mujer, “un soltero es solamente la mitad de un ser humano” (Lévi Strauss, 1986: 69).

- *La familia y el matrimonio*

Todos estos arreglos sociales (matrimonio, monogamia, exogamia, etc.) tienen un sentido importante cuando pensamos en la familia. Unos de los rasgos casi universales que revela la exploración antropológica de Lévi Strauss es que el origen del matrimonio no está en el individuo, sino en el interés del grupo. Extraña paradoja; si bien el matrimonio origina a la familia, es la familia, o más bien las familias, las que generan el matrimonio, por ser éste el dispositivo legal más importante que poseen para establecer alianzas entre ellas y unirse entre sí. “Como se dice en Nueva Guinea, el casamiento tiene como objetivo más obtener cuñados que procurarse una esposa.” (Lévi Strauss, 1986: 70)

Se heredan tanto los derechos territoriales y, por la otra, los privilegios y obligaciones religiosos o el status por un lado y las técnicas mágicas por el otro. Ese acuerdo es del grupo no de los individuos. “El casamiento no es ni jamás ha sido un asunto privado” (Lévi Strauss, 1986: 70). El acuerdo matrimonial entre dos personas deriva de una necesidad social, bajo una estricta norma que se vehiculiza a través de la prohibición del incesto.

“La supuesta universalidad de la familia conyugal corresponde, de hecho, más a un equilibrio inestable entre los extremos (sociedad e individuo) que a una necesidad permanente y duradera proveniente de las exigencias profundas de la naturaleza humana”. (Lévi Strauss, 1986)

En el transcurso de varios de cientos de años, desde una óptica occidental, nos hemos acostumbrado a la moralidad cristiana que considera el matrimonio y el establecimiento de una familia como la manera de organizar dentro de un marco la naturaleza sexual humana. Es la forma de regular socialmente aspectos instintivos del ser humano. Es sabido, que todas estas reglas de organización provienen de lo social pero tienen un

efecto individual e instintual. “por regla general, las preocupaciones de orden sexual intervienen poco en los proyectos matrimoniales”. (Lévi Strauss, 1986:74)

Según Lévi Strauss, la creación de un contrato matrimonial no es un efecto de consideraciones de la naturaleza humana, sino más bien de las necesidades de sobrevivencia y en último término económicas, las cuales tienen un lugar primordial en todas las sociedades. Ya se ha mostrado que lo que convierte al matrimonio en una necesidad fundamental en las sociedades, incluso tribales, es la división sexual del trabajo.

Así mismo, la división sexual del trabajo es consecuencia más de las consideraciones sociales y culturales que de consideraciones naturales. Ciertamente es que en todos los grupos humanos las mujeres son las que paren y cuidan a los hijos y los hombres que en un origen por ejemplo se especializan en tareas como la caza y en las actividades guerreras, pero, incluso en este campo (en cuanto a ¿cuáles son las tareas que se dividen?) sabemos que los casos son ambiguos. Cuando se consideran actividades menos básicas que la crianza de los hijos(as) y la guerra, se hace más difícil establecer reglas que gobiernen la división sexual del trabajo.

Según Lévi Strauss, la división sexual del trabajo es prácticamente un hecho universal y, aunque la manera según la cual las diferentes tareas son distribuidas entre uno y otro sexo debiera descubrir los factores naturales por los cuales ha sido creada, lo que persiste es la misma artificialidad que reina en la organización misma de la familia. Uno de los dos sexos debe realizar ciertas tareas; esto significa también que al otro sexo le empiezan a estar prohibidas. A la luz de esto, la división sexual del trabajo no es más que un dispositivo para instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos en función de una sociedad (Lévi Strauss, 1986)

Del mismo modo, podría decirse que la organización sexual de la vida familiar (prohibición del incesto y exogamia) funciona como un sistema de regulación de las relaciones y de dependencia entre los miembros, en función de una sociedad. Lévi Strauss señala que la “estructura de la familia”, siempre, en todas partes, hace que cierto tipo de relaciones sexuales sean posibles y que otras sean –por lo menos– equivocadas.

- ***La familia y la prohibición del incesto***

La prohibición del incesto que funciona como un universal, especifica, como regla general, que las personas consideradas (incluso nominalmente) padres no pueden tener relaciones sexuales con las consideradas hijos(as), ni tampoco los hermanos con las hermanas, y mucho menos pueden casarse unos con otros.

Los especialistas en genética han mostrado que si bien los matrimonios consanguíneos pueden provocar efectos nocivos en una sociedad que los ha evitado en el pasado, el peligro sería mucho menor si la prohibición nunca hubiera existido, por cuanto esto hubiera dado amplia oportunidad a que los caracteres hereditarios dañinos aparecieran y fueran eliminados por selección.

De hecho, este es el procedimiento utilizado por los ganaderos para perfeccionar la calidad de sus reses.

Por lo tanto, el peligro de los matrimonios entre consanguíneos no es tanto la causa de la prohibición del incesto como su consecuencia. Además, el hecho de que muchos pueblos primitivos no compartan estas creencias de que los matrimonios consanguíneos son biológicamente dañinos, y por el contrario, exhiban conductas diametralmente opuestas, hace que debamos buscar en otra parte la razón de la referida prohibición, de una forma más acorde con las opiniones mantenidas por el conjunto de la humanidad.

La prohibición del incesto es entendida desde la antropología levistraussiana como un instrumento para establecer una dependencia mutua entre los sexos en base a motivos sociales y económicos. Exactamente de la misma forma que la división sexual del trabajo establece una dependencia mutua entre los miembros de ambos sexos, incentivándoles a perpetuarse y a fundar una familia, la prohibición del incesto establece una mutua dependencia entre familias, obligándolas la creación de nuevas familias.

Lévi Strauss nos enseña que gracias a una extraña omisión se pasa por alto la semejanza entre estos dos procesos. Ello quizá es debido a que se emplean términos muy distintos para designar la norma que promueve a ambos: “*división*” para organizar lo referente al

trabajo, y “*prohibición*” para lo relativo a las relaciones sexuales. Fácilmente se hubiera podido resaltar el aspecto restrictivo de la división del trabajo llamándole *prohibición de tareas*, e inversamente, enfatizar el aspecto facilitador de la prohibición del incesto denominándolo “*principio de división de derechos matrimoniales entre familias*” ya que la ley del incesto lo único que afirma es que los miembros de las familias (cualquiera que sea el tipo) pueden casarse entre sí, pero no dentro de sí mismas. (Lévi Strauss, 1986: 77)

La construcción de las familias pasa por la prohibición del incesto y la exogamia. Esa es la interpretación que hace Freud en “Tótem y Tabú”, llevando ese sistema desde un plano social a un plano psíquico. Ahora, yendo más lejos, e incorporando a Lévi Strauss podríamos decir que la construcción de familias pasa también por este tercer aspecto que hemos venido mencionando: la división sexual del trabajo.

En ambos procesos lo que subyace es una división que promueve una prohibición, pero lo que me interesa destacar es el término “división” en el sentido que no es más que la condición de posibilidad de organizar y estructurar un grupo en su sentido social e individual.

Es necesario insistir en que la creación de una familia no se puede explicar sólo como un hecho natural, por una razón bastante simple: Una vez tomada en cuenta la ley de la prohibición del incesto, para el conjunto de la humanidad el requisito absoluto para la creación de una familia es la existencia previa de otras dos familias; una, que proporcione a un sujeto, y otra, a otro sujeto. Con el matrimonio iniciarán una tercera familia y así sucesivamente e indefinidamente. En otras palabras, de acuerdo a la prohibición del incesto lo que verdaderamente diferencia el mundo humano del mundo animal es que en la humanidad una familia no podría existir si no existiera la sociedad, es decir, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia sólo puede llevarse a cabo a través de un proceso social de afinidad.

La prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelación de los instintos del apareamiento y de la procreación, que compele a los individuos a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí y sólo allí donde

hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura. Como muy bien lo muestra Freud en “Tótem y Tabú”, la prohibición del incesto *es* el pasaje de la naturaleza a la cultura.

Como Tylor demostró hace casi un siglo, la explicación última de la prohibición del incesto es probablemente que la humanidad comprendió desde muy al principio de su vida que, con el fin de liberarse de la lucha salvaje por la existencia, (lucha a la que Freud hace referencia en Tótem y Tabú) al enfrentarse a la simple elección entre “casarse fuera el grupo” o “ser matado fuera del grupo”, la humanidad eligió la primera opción. Es decir, las alternativas eran: formar familias biológicas que viviesen continuamente en yuxtaposición unas con otras y trataran de permanecer unidas, cerradas y autosuficientes, –atenazadas por sus temores, odios e ignorancias–, o establecer sistemáticamente, por medio de la prohibición del incesto, lazos matrimoniales entre los miembros de unas familias y los de otras, lazos artificiales de la afinidad por medio de los cuales se logrará construir una verdadera sociedad humana a pesar de –y en contradicción con– la influencia aislante de la consanguinidad (Lévi Strauss, 1986: 78)

Por consiguiente, Lévi Strauss refiere que con el fin de asegurar que las familias no se cerraran y no se constituyeran progresivamente en unidades autosuficientes (lo cual les conferiría demasiado poder y las haría difíciles de gobernar), nuestra sociedad se contentó con prohibir el matrimonio entre parientes próximos.

Una máxima libertad en la elección del cónyuge, sometida ésta únicamente, como señalamos, a la condición de ser realizada fuera de la familia, asegura que las estirpes mantendrán un flujo continuo de miembros; en ellas, el matrimonio dará lugar a un proceso satisfactorio de “mezcla” constante, lo que contribuirá a la aparición de una sociedad o mejor dicho una fábrica social homogénea y bien combinada.

De acuerdo con las investigaciones de Lévi Strauss, pueblos en apariencia ignorantes y salvajes han sido capaces de inventar códigos increíblemente ingeniosos para establecer leyes de parentesco, cuya comprensión –en cuanto al funcionamiento y a los efectos que éstos poseen– ha requerido de algunas de las mentes lógicas, e incluso matemáticas, más brillantes de nuestra civilización moderna. “Toda sociedad aspira primero a

reproducirse; ella debe pues poseer una regla que permita fijar la posición de los hijos en la estructura social en función de aquella (o aquellas) de sus padres” (Lévi Strauss, 1986: 81)

Uno de ellos es la llamada *regla del matrimonio entre primos cruzados*, que ha sido la adoptada por innumerables tribus en todo el mundo. Se trata de un sistema complejo según el cual el conjunto de los parientes colaterales es dividido en dos categorías básicas: colaterales paralelos y colaterales cruzados³² “juego muy particular que consiste, para los miembros de una familia biológica o censada como tal, pueden intercambiar mujeres con otras familias, disociando aquellas ya constituidas para componer otras que llegado el momento serán disociadas para los mismos fines” (Lévi Strauss, 1986: 84)

Los sistemas de parentesco y las reglas matrimoniales son la encarnación de la regla de un tipo de juego muy especial, que consiste en un intercambio entre diferentes grupos (en cada uno de los cuales los miembros son consanguíneos entre sí) de sus respectivas mujeres. En otras palabras, se trata de establecer nuevas familias con las ya existentes, que deben desintegrarse para dicho propósito.

Según Lévi Strauss, aunque en principio los objetos intercambiados entre los grupos eran las mujeres, estas reglas del juego serían las mismas si consideráramos grupos de mujeres que intercambian hombres. Porque se trata de grupos consanguíneos compuestos de hombres y mujeres, dedicados a intercambiar lazos de parentesco. (Lévi Strauss, 1986:84)

Con el fin de hacer perdurar la sociedad en el tiempo, las mujeres deben procrear hijos(as) y gozar de la protección de los hombres durante el embarazo y la crianza. Se

³² “Este sistema reparte los colaterales en dos categorías: colaterales “paralelos” si su parentesco se origina en hermanos del mismo sexo: dos hermanos y dos hermanas; y colaterales “cruzados” en hermanos de sexos opuestos. El tío paterno, la tía materna son para mí parientes paralelos; el tío materno, la tía paterna, parientes cruzados. Los primos nacidos respectivamente de dos hermanos o de dos hermanas son paralelos entre ellos, aquellos nacidos respectivamente de un hermano y de una hermana son cruzados. En la generación siguiente, los hijos de la hermana –para un hombre- del hermano –para una mujer- son sobrinos cruzados, los sobrinos paralelos –para un hombre- son nacidos de su hermano –para una mujer- de su hermana (...) con todo pariente paralelo, el casamiento sería incestuoso y, en consecuencia, prohibido” (Lévi Strauss, 1986: 80)

requiere un conjunto preciso de reglas para perpetuar a lo largo de generaciones la pauta básica de la fábrica social.

La familia restringida o conyugal está autorizada a gozar de una existencia limitada en el tiempo, pues existe la condición estricta de que sus partes componentes serán prestadas, desplazadas, tomadas en préstamo, entregadas o devueltas incesantemente de forma que puedan crearse y desintegrarse perpetuamente nuevas familias restringidas (Lévi Strauss, 1986)

“Dejarás a tu padre y a tu madre da su regla de oro (o si se prefiere de hierro) al estado de sociedad” (Lévi Strauss, 1986: 85) . Es decir, según los planteamientos de Lévi Strauss se constituirán nuevas familias desintegrándose las originarias, por lo tanto no se constituirán nunca grandes familias, manteniendo así siempre un cuerpo social fragmentado pero en funcionamiento, esa es la regla de hierro para la fundación y el funcionamiento de cualquier sociedad.

Si la sociedad depende de la cultura, la familia es, en el seno de la vida social, la emanación de esas exigencias naturales a los cuales es necesario adaptarse, si no, ninguna sociedad ni la humanidad misma podrían existir. Bacon enseñaba que la naturaleza se vence sólo sometándose a sus leyes”. (Lévi Strauss, 1986: 85).

Lévi Strauss es contundente al afirmar que la existencia de la sociedad es, al mismo tiempo, la condición y la negación de la familia.

Según Lacan, Freud elige a Durkheim –como se infiere en *Tótem y Tabú*- para hacer de la exogamia una consecuencia necesaria del tabú ligado al tótem. Según Durkheim, la exogamia es la consecuencia del totemismo.

Con todo esto expuesto sobre La Familia se pueden entender las bases antropológicas (totemismo y exogamia) que sostienen la estructura teórica freudiana en *Tótem y Tabú*. Sin embargo, Lacan, con su adscripción al registro simbólico de Lévi Strauss, avanza un poco más. Más allá del padre totémico, establece que lo importante de ese padre es su función, porque se trata de un padre muerto, es decir, un padre simbólico. Ese padre simbólico (que según el mito de la horda primitiva y el asesinato del padre y que según

Freud cayó en el inconsciente de la humanidad) opera como el Tótem e instauro la exogamia.

Así mismo la exogamia, se funda en la prohibición del incesto en tanto que existe una función simbólica que opera a la manera de un tótem. De esa manera, para Freud es claro, que el Complejo de Edipo constituye el reverso inconsciente de la institucionalización del tótem y de la exogamia. Es decir, en *Tótem y Tabú*, Freud describe el momento histórico en que éstos –el tótem y la exogamia– cayeron en el inconsciente de la especie humana. Y es desde ahí que se puede establecer la noción de superyó y de ideal del yo, ahora como reguladores psíquicos, desde esta operación familiar-totémica y a través de los mecanismos de la represión e idealización Freud intenta asegurar esa relación sociedad-individuo –y, ¿por qué no?, en el ejercicio de la sublimación–, que otorga la posibilidad de lazo social.

- **La prohibición del Incesto**

Como ya hemos visto y según Lévi Strauss, la prohibición del incesto es un fenómeno tanto natural como social, debido a que sobre lo natural se ha instaurado una reflexión social. “Esta regla, que por serlo es de naturaleza social es al mismo tiempo pre-social, en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad”, opera como una ley universal e incluso podríamos decir que nos adscribimos a la regla incluso antes que exista la norma; y “luego, por el tipo de relaciones a las que impone su norma”. (Lévi Strauss, 1991: 45). La vida sexual en sí en sentido estricto opera independiente de lo social en un doble sentido: en primer lugar, expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, su fin es satisfacer deseos individuales que, como bien se sabe, se cuentan entre los menos conformes a las convenciones sociales. (Lévi Strauss, 1991).

Lévi Strauss señala que:

“la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza. Por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. (...) La prohibición del incesto se encuentra a la vez en el umbral de la cultura, en la cultura y en cierto sentido, es la cultura misma” (Lévi Strauss, 1991:45)

A lo largo de la historia han existido argumentos variados para explicar la regla fundamental del incesto. Históricamente la sociología en vez de plantear la ambigüedad fundamental y constitutiva de la regla, se preocupó de reducirla a argumentaciones que con la ayuda de Lévi Strauss resumiremos en tres tentativas de explicaciones:

La primera mantiene el doble carácter de prohibición, es decir, la prohibición del incesto es al mismo tiempo natural y social, siendo un efecto de una reflexión social acerca de un fenómeno natural y sería una medida de protección a la especie de los resultados nefastos de los matrimonios consanguíneos, sosteniendo un razonamiento eugenésico, derivado del pensamiento biológico moderno.

“Desde el punto de vista de la herencia genética, “E. M. East mostró, mediante trabajos admirables sobre la reproducción del maíz, que la creación de un linaje endogámico tiene como primer resultado un período de fluctuaciones durante el cual el tipo está sujeto a variaciones extremas, que se deben al resurgimiento de caracteres recesivos habitualmente enmascarados. Luego, las variaciones disminuyen de forma progresiva para desembocar en un tipo constante e invariable (...) Lo que East estableció indirectamente con sus trabajos es que estos peligros que suponen las primeras variaciones jamás se habrían manifestado si la humanidad hubiera sido endógama desde su origen, en cuyo caso nos encontraríamos, sin duda, con la presencia de razas humanas tan constantes y tan definitivamente fijadas como lo son los linajes endógamos del maíz una vez eliminados sus factores de variabilidad. El peligro temporario de las uniones endógamas, suponiendo que existe, es en verdad el resultado de una tradición de exogamia o pangamia y no su causa” (Lévi Strauss, 1991, 47 48).

En este sentido, la teoría degenerativa admite por lo menos objeciones o estudios. Y no alcanza a explicar el hecho que esta regla (prohibición del incesto) sin ser natural opere como ella.

La segunda intenta eliminar el paralelismo natural y social, refiriendo que “la prohibición del incesto no es más que la proyección o reflejo, sobre el plano social de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre” (Lévi Strauss, 1991:50). Esta explicación pretende fundamentar la universalidad del problema del incesto achacando al ser humano una repugnancia a las relaciones incestuosas. “Pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo” (Lévi Strauss, 1988:51). No se puede explicar la universalidad teórica de la regla por la universalidad del sentimiento. “El psicoanálisis descubre un fenómeno universal no en la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por el contrario, en su búsqueda” (Lévi Strauss, 1991:51)

“Si el horror al incesto resultase de tendencias fisiológicas o psicológicas de carácter instintivo ¿por qué se expresaría con la forma de una prohibición, tan solemne y tan esencial como para que se encuentre en todas las sociedades humanas con la misma aureola de prestigio sagrado?” (Lévi Strauss, 1991:52).

No habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse. Es un intento de reducir la prohibición del incesto a un fenómeno fisiológico o psicológico congénito.

Luego la sociedad no prohíbe más que lo que ella misma en el ejercicio de la prohibición suscita.

El tercer tipo de explicación intenta eliminar uno de los términos de la antinomia, otorga a la prohibición del incesto un origen puramente social, que refiere a la prohibición sexual de consanguíneos próximos o colaterales, a veces esta prohibición se extiende e individuos no considerados parientes biológicos pero que igualmente están afectados por la prohibición. “Los partidarios de las interpretaciones del tercer tipo conceden gran importancia a esta forma amplia y socializada de la prohibición del incesto” (Lévi Strauss, 1991: 53)

Lévi Strauss afirma:

“Desde nuestro punto de vista son teorías mucho más importantes que, al mismo tiempo que aportan una interpretación sociológica de la exogamia, dejan abierta la posibilidad de hacer de la prohibición del incesto una derivación de la exogamia, o bien afirman categóricamente la existencia de esta derivación” (Lévi Strauss, 1991:53)

Según Lévi Strauss Durkheim pertenece al segundo grupo:

“Para Durkheim la prohibición del incesto es un residuo de la exogamia, la cual se explica por las prohibiciones especiales que afectan a las mujeres, y que éstas, por fin sólo expresan ciertos sentimientos que provienen de la creencia en la consustancialidad del individuo miembro de un clan con su tótem. En efecto, postula esta universalidad y es verosímil suponer que, frente a las observaciones contemporáneas que no la justifican de ninguna manera, pero que tampoco pueden, y con razón, invalidar esta exigencia teórica, él mantendría su posición” (Lévi Strauss, 1991:54)

Según Lévi Strauss la mayoría de las interpretaciones sociológicas acerca de la regla del incesto en el plano psicológico presentan un vicio fundamental común: y es que intentan

fundar un fenómeno universal sobre una secuencia histórica cuyo desarrollo no es en modo alguno inconcebible en un caso particular.

La prohibición del incesto es un movimiento que no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, toma el carácter formal de la naturaleza para operar a nivel social generando un entramado que organiza el sistema.

Por excelencia “Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. La prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra” (Lévi Strauss, 1991:59). Es interesante el concepto de pasaje, de movimiento para nombrar ese borde que instaaura un orden en el cuerpo natural bajo un marco social.

“La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma. Enciende la chispa que genera que una estructura nueva y más compleja se forme y se superpone -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como éstas últimas se superponen, -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden” (Lévi Strauss, 1991:59).

Ese nuevo orden es lo simbólico, cuando prohibición del incesto articula el paso de la naturaleza a la cultura, cuando se ubica en ese borde crea una estructura simbólica que opera justo en ese margen. Esa noción de simbólico es lo que nos interesa destacar y con lo que trabajaremos en esta tesis.

Digamos que lo simbólico es aquel operador entre la naturaleza y la cultura que llamativamente funciona como ley universal.

- **El Mito**

El famoso dilema platónico que denunciaba al Teatro como el máximo rival de la Academia es siempre actual. En psicoanálisis podríamos decir que a través del saber de la razón no se resuelve un saber subjetivo, que hay algo que queda fuera de la razón, aunque ella sea su vehículo. La pregunta que nos podríamos formular aquí es:

En primer término, como se cuestiona el antropólogo Carlos Fernández Liria ¿Qué es lo que plantea el teatro como rival de la academia?, ¿Qué es lo que queda fuera de la razón?, ¿Qué transporta el saber de la mitología?

En segundo término, ¿Por qué en psicoanálisis la razón y el conocimiento no resuelven las tragedias, la sintomatología o el malestar moderno?, ¿Por qué en psicoanálisis no se trata de hacer consciente lo inconsciente? y ¿Porqué en psicoanálisis no se trata del planteamiento y ejecución de una ley o un plan de acción? Adelantamos que lo inconsciente y el deseo, circula por una vía diferente a la razón, que desde muy temprano la mitología sí ha sabido ver y hacerse cargo.

El antropólogo Carlos Fernández Liria nos muestra una manera de mirar esta dualidad histórica entre el teatro y la razón, entre la poesía y la filosofía que nos ayudará a orientar la interpretación psicoanalítica que le daremos a la noción de mito al interior de esta tesis.

Según Lévi Strauss en Mito y Significado

“la separación entre ciencia y pensamiento mitológico tiene lugar en el s.xii y el s.xiii. La ciencia desde Bacon, Descartes y Newton tuvo que erguirse y afirmarse contra las viejas generaciones del pensamiento místico y mítico. Se pensó que ella –la ciencia- podría existir si volvía la espalda al mundo de los sentidos. El mundo sensorial era un mundo ilusorio frente al mundo real, que era el de las propiedades matemáticas, que sólo pueden ser descubiertas por el intelecto y que están en total contradicción con el testimonio de los sentidos. Es probable que esta separación fuera necesaria, pues la experiencia nos demuestra que gracias a ella el pensamiento científico halló las condiciones para auto-constituirse”. (Lévi Strauss, 2007: 26)

Por lo tanto, estas dos formas de conocer el mundo: la mitología y la ciencia plantean dos maneras diferentes, mientras la mitología mantiene una concepción global del mundo para su comprensión, la ciencia divide el mundo en cuantas veces sea necesario para su aprehensión.

Según las investigaciones de Lévi Strauss, los primeros pueblos que se caracterizaban por ser pueblos ágrafos estaban movidos por una necesidad o deseo de comprender el mundo que los circundaba. Y respondían a ello a través de medios intelectuales-prácticos ligados a la supervivencia. Su finalidad era comprender el mundo por medios básicos, la comprensión entendida como un entendimiento general del universo. Su idea era que, si no se conoce todo, no se podía explicar nada, pues tenían la concepción de articulación total del mundo, a diferencia de la ciencia, que va paso a paso, en un progreso y *delimitando siempre los espacios de análisis*.

Como ya dijo Descartes, el pensamiento científico divide la dificultad en tantas partes como sea necesaria para resolverla (Lévi Strauss, 2007: 40).

Aunque la ambición representada por el mito muchas veces no alcanza el éxito, el mito le brinda al sujeto la ilusión de entender el *universo*.

Los pueblos ágrafos tienen un *desarrollo sensorial* dispuesto para conocimientos extremos y exactos de su medio ambiente y sus recursos, a diferencia del pensamiento moderno, que no desarrolla esas habilidades sensoriales. No es posible desarrollar inmediata y simultáneamente todas las capacidades.

“(…) el pensamiento indígena poseen historia pero no precisan de ella, si se piensa la historia como íntimamente ligada a la escritura. Actualmente el autor afirma que la historia debe ser entendida como nuestra mitología o que es nuestra herencia mitológica” (Lévi Strauss, 2007: pie de página 43)

Según los estudios antropológicos de Lévi Strauss, en ocasiones los mitólogos se servían de mitos de poblaciones diferentes por ejemplo en América del Sur y América del Norte para dar con la clave para entender el mito. Los mitos surgen repetidamente en áreas diferentes.

Nos parece importante citar el Mito de la Raya, que Lévi Strauss nos relata en su libro *“Mito y Significado”*:

“Vamos a considerar un mito de Canadá, donde la raya intentó controlar o dominar el Viento Sur y tuvo éxito en su empresa. Se trata de una historia ubicada en el tiempo anterior a la existencia del hombre sobre la tierra, es decir, en una época en la que los hombres no se diferenciaban de los animales; los seres eran mitad humanos y mitad animales. Todos se sentían muy incómodos con el viento, porque les impedía pescar, o recoger conchas o moluscos, etc. Hubo una expedición en que participaron varios animales humanizados o seres humanos animalizados, incluyendo la raya, que desempeñó un papel importante en la captura del viento sur. Éste fue liberado luego de prometer que no volvería a soplar constantemente, sino sólo de vez en cuando, o en determinados períodos. Desde entonces el viento sur sólo sopla ciertos períodos del año, una vez cada dos días: durante el resto del tiempo la humanidad puede dedicarse a sus actividades” (2007:45-46).

Probablemente esta historia no ocurrió nunca, según nos relata Lévi Strauss, pero es interesante hacerse la pregunta de ¿por qué la raya y por qué el viento sur? Primero, la raya es un pez blando por un lado y duro por el otro. Segundo, la raya puede escapar con éxito cuando tiene que enfrentarse a otros animales: parece muy grande vista desde abajo o desde arriba y extremadamente delgada de perfil.

Según la interpretación que nos relata Lévi Strauss la raya “es un animal que permite responder en el lenguaje de la cibernética, en términos de sí y no. Es capaz de estados discontinuos, uno positivo y otro negativo” (Lévi Strauss, 2007: 47).

La raya desempeña una función binaria, como los ordenadores modernos, esa función se puede utilizar y complejizar para resolver grandes problemas adicionando una serie de respuestas del tipo sí y no.

“La originalidad del pensamiento mitológico puede desempeñar un pensamiento conceptual: un animal susceptible de ser usado, como diría yo, un operador binario puede tener, desde un punto de vista lógico, relación con un problema que también es un problema binario. Si el viento sopla todos los días del año la vida se vuelve imposible para la humanidad. Pero si sopla día por medio, un día sí y el otro no, y así sucesivamente, entonces se torna posible una especie de compromiso entre las

necesidades de la humanidad y las condiciones predominantes en el mundo natural”
(Lévi Strauss, 2007: 48)

Tal como nos muestra Lévi Strauss, es posible pensar que en la medida que avanza el pensamiento científico también se hace posible entender lo que hay, lo que transmiten ciertos mitos, en muchas ocasiones se desvela a partir de los avances científicos los saberes mitológicos de una comunidad. Así mismo como Freud extrae del Mito de Edipo o del Mito de Narciso, ciertos saberes presentes en nuestra cultura, incluso en la nuestros tiempos.

Sin embargo, la dificultad para unir ambos *saberes* también aparece cada cierto tiempo en nuestra actual sociedad. Y justamente lo que nos muestran los teóricos citados en esta investigación es que la posibilidad real de acercarnos a entender algo más de nuestro malestar moderno está precisamente en la articulación de esos saberes. En el *saber fronterizo*, en el *entre* un saber y otro, en lo que une y separa a la vez.

El teatro era considerado como un espacio de transmisión de tragedias, conocimientos históricos y saberes cosmogónicos para los ciudadanos. Era una forma de transmisión que aceptaba e invitaba a una interpretación de ese saber.³³

La mitología en sí misma es un saber que *se interpreta* que está abierta a la lectura, pero que tiene en su base una estructura “un orden dentro del desorden” como dice Lévi Strauss; por eso nos aventuraremos a equiparar a ese saber que transporta la mitología al inconsciente psicoanalítico y porque además el saber mitológico contiene *ese* saber difícil de hablar que toda comunidad porta.

El espacio de lo trágico, que es transmitido por el mito, es un espacio que plantea un problema porque es un espacio que no se controla, que acontece, que emerge y que insiste. Es un saber que se transmite, posee una estructura pero sufre transformaciones en su formas y modos de expresión, por lo tanto no es posible medirlo a través de la única medida que tenemos para medir el saber, esa única medida que comienza siendo

³³ Interpretación entendida en esta parte del texto como noción que admite variadas significaciones y sentidos.

la razón y termina siendo *la ciencia* no alcanza a dar un metro a esa unidad que transporta la mitología sobre el saber del hombre.

Entonces ¿Cómo medimos y controlamos el espacio trágico?; ¿cómo le establecemos una medida a lo subjetivo, a lo enigmático, a lo inconsciente?

Según Fernández Liria se podría decir que Grecia primero se ha distinguido de todas las demás culturas por haber intentado arrancar al curso histórico de la realidad un recinto o una habitación donde se estuviera “*libre*” enteramente de este espacio trágico.

Se instauró entonces una forma de medida: *la razón*. Y por cierto, al *topos* de esta medida no se le llamó *hombre* sino *academia*.

El lugar donde se proveía la razón, el saber, el conocimiento era la academia. Es el saber lo que le daría al hombre la posibilidad de objetivizar ese espacio enigmático y trágico lo cual le traería libertad.

Esta nueva medida para la transmisión del saber afectó fundamentalmente y en primer lugar a la ética y la política, lo que luego vendría a representar el origen del proyecto político que ha vertebrado la sociedad moderna.

Fernández Liria en su libro “Geometría y Tragedia” nos revela, que hoy podríamos decir que eso a lo que llamamos *razón* abrió –aparte de ese espacio para el uso de la razón- en el mundo un nuevo espacio que medir y del que hacerse cargo, un nuevo *topos* en el que ella, la razón, iba a dar paso, iba a habitar en la teoría y en la práctica, “*como el lugar de cualquier otro*” (Fernández Liria, 2001:120) es decir, un lugar donde se puede pensar, hablar, intercambiar y metaforizar.

Ese lugar –la razón- inaugura un espacio metafórico y de transmisión, pero olvida algo muy importante, eso que el mito transporta y que queda fuera de la razón: Lo inconsciente. Ese saber problemático que precisamente es el saber interpretativo del mito.

“El lugar de cualquier otro” de la antropóloga Hanna Arendt, es un lugar donde la palabra argumentaría y sería escuchada, es ese espacio para el uso de la palabra por cualquier persona. Es un espacio vacío que permite el uso de la palabra.

Con ese nuevo espacio de la razón inaugurado, como “el lugar de cualquier otro”, como un “espacio público” todos pueden hacer uso de ella, y es desde ahí que nace también la posibilidad de organizar desde ese lugar un nuevo *orden social*. La posibilidad de razonar trae consigo la idea de funcionar en ciudadanía con una adecuada legislación. Cuando eso ocurre se vuelve a dar importancia a los saberes transportados por el teatro, los mitos y así mismo se instala nuevamente el miedo al reinado del teatro.

Se plantea entonces un nuevo *orden social* desde la razón estructurada como un saber, idea central del pensamiento ilustrado. Y esta idea de que sería posible gobernar desde ese lado del abismo (razón) podría resumirse en el ideal platónico del Rey- Filósofo en contraposición del Rey- Poeta.

“Es, en efecto, como si Platón estuviera contraponiendo en todo momento la idea de un reinado de la razón a una realidad perniciosa que él imagina gobernada por poetas y dramaturgos” (Fernández Liria, 2001:122). Dicha realidad es como la verdad “*sombría*” -versus el “*iluminismo*” de la razón- portada por el *mito* o, más tarde, por lo *inconsciente*.

Con los conocimientos de hoy día podríamos decir que el teatro en la Grecia Antigua trata de la transmisión de una metáfora. Sin embargo, en la mayoría de las tragedias contadas en el teatro –en un intento de generar una reflexión en los ciudadanos y a la vez transmitir un saber– encontramos un punto de anclaje entorno al cual se traza un círculo vicioso, un punto que se rodea constantemente, como punto que escapa justamente a la razón: *Lo trágico, la muerte*.

La muerte es algo que escapa a la razón, es justamente lo que está fuera.

La muerte es un punto de anclaje en la tragedia griega, es una cuestión presente en la transmisión cultural de cualquier cultura.

“La tragedia de Edipo (...) habla de un *camino*, de una forma de recorrer el espacio o el terreno (...) Encontramos un camino superfluo que traza un círculo vicioso en el que se intenta escapar a algo (la muerte) que sólo se encuentra en virtud de las estrategias que se despliegan para evitarlo” (Fernández Liria, 2001:117)

Y en la historia de la transmisión cultural, de los saberes, volvemos cada cierto tiempo a preguntarnos por la muerte. ¿La muerte de qué?, ¿La muerte de quién?

La declinación de la autoridad paterna nos habla de la muerte del ideal de autoridad de siempre, el tótem nos habla de un padre muerto, Edipo nos habla de un círculo vicioso en el que se intenta escapar del destino y del asesinato del padre y, transformado éste en complejo, nos habla de su inconsciente acto de muerte.

“Se podría señalar aquí la estructura *trágica* más esencial, como un poner en juego que, en último término, consiste en no poner nada en juego, y de ahí que el efecto final se identifique con la Muerte o la Ceguera” (Fernández Liria, 2001:117).

¿Por qué es un punto de anclaje la muerte en la mitología?, ¿De qué trata esa muerte en psicoanálisis?

Ellos (los poetas) eran los encargados de la transmisión, y la transmisión concibe algo muy importante que es la transmisión de la *ley*, veremos cómo en psicoanálisis se trata también de la ley y de la muerte.

Fernández Liria, nos dice “Havelock –y toda una extensa escuela después de él– contribuyó a desvelar el misterio, con tan sólo hacernos reparar en el hecho de que la educación y lo que hoy llamaríamos “medios de comunicación” de la Grecia antigua eran un monopolio exclusivo de los poetas” (Fernández Liria, 2001:122).

¿Qué es eso que transportaban los mitos, las danzas, la música, toda esa transmisión cultural que todas las comunidades tuvieron muy en cuenta?

“La ley”, según la antropología de Fernández Liria se entiende como “*aquello que tiene que ser recordado*”. “Como un conjunto de recuerdos tenaces que componen el corpus

mitológico de un determinado pueblo, contiene, precisamente, el conjunto de *leyes* con las que éste pretende regirse.” (Fernández Liria, 2001:122)

Según Fernández Liria, la poesía, el “Rey Poeta” –como lo cita él de Platón, en contraposición al “Rey Filósofo”- había pasado a ser invisible a los ojos de los etnógrafos, es decir, representaba una realidad enteramente normal y cotidiana desde hacía tiempo para las investigaciones etnográficas, desde siempre acostumbradas a tratar con comunidades sin escritura, en las que el verso, la música y la danza son el único recurso de transmisión, la única herramienta mnemotécnica para recordar aquello que no se debe olvidar, es decir, para conservar la ley en el archivo de las generaciones de la memoria colectiva. Por lo tanto, respondiendo a las primeras preguntas que nos planteábamos en este apartado –el mito- ese saber mitológico es una *herramienta mnemotécnica*³⁴ y de *transmisión de las leyes* que rigen esa comunidad.

³⁴ En “Geometría y Tragedia”, Carlos Fernández Liria plantea lo siguiente: “Grecia, había inventado la escritura alfabética. En esto nos detendremos un momento: “En opinión de Havelock, el alfabeto griego es la mayor contribución de Grecia a la historia de la humanidad. De todos los sistemas de comunicación usados por el hombre, sin duda el alfabeto griego ha resultado históricamente único en cuanto a su eficacia y difusión (...) Es fácil ver por qué los sistemas anteriores al griego no fueron nunca más allá de la sílaba. Este trozo de sonido lingüístico es efectivamente pronunciable y, por lo tanto, empíricamente perceptible. Las consonantes de por sí son, por definición estricta “mudas e impronunciables” (áphona, áphthonga eran los términos de Platón, tomados, según dice, de fuentes anteriores). El sistema griego fue más allá del empirismo, abstrayendo los elementos impronunciables e imperceptibles contenidos en las sílabas.

Hoy en día llamamos a esos elementos “con-sonantes” (súm-phona, el término griego más exacto, que sustituyen a áphona, porque “*suenan en compañía con*”). Con su creación se aisló un componente **impronunciable** del sonido lingüístico y se le dio una entidad visual”.

El “**suenan en compañía con**”, nos hace pensar rápidamente en la idea planteada por Lacan -con bases en la lingüística saussureana- “un significante es lo que representa al sujeto para otro significante” nos dice Lacan. Y el alfabeto griego es una nueva forma de metaforizar y transmitir la ley contenida en el teatro.

“Los griegos no añadieron las vocales, (un error frecuente: los signos vocálicos habían aparecido ya en el cuneiforme mesopotámico y el Lineal B) sino que inventaron la consonante (pura). Y con ello proporcionaron a nuestra especie por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económico y exhaustivo: una tabla de elementos anatómicos que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo. Gracias a este portentoso instrumento los griegos pudieron plasmar por escrito, prácticamente intacta, su poesía oral”.

Es de extrema importancia pensar en este movimiento de creación del alfabeto griego, pues inscribe el paso de hechos reales a lo simbólico, el trayecto de lo imaginario a lo simbólico, lo que sólo fue posible gracias a esa operación de consonantes. De todos los pueblos de la antigüedad, los griegos fueron los únicos que pudieron hacerlo.

“Pero, lo que en principio fue un medio para conservar la oralidad, se convirtió muy pronto en un medio de posibilidades insospechadas para la humanidad; en su conjunto se había abierto la vía para generar un discurso completamente independiente de la transmisión oral. Esta posibilidad permitió, sin duda, el nacimiento de la ciencia y la filosofía occidental”. La escritura alfabética fue un instrumento que trajo consecuencias asombrosas, al permitir al conjunto de la población acceder a la escritura, con la que iba a consolidarse una forma de recordar enteramente desligada de la poesía y la música. La escritura alfabética inaugura una nueva forma de recordar”. (Fernández Liria, 2001 nota al pie página 168).

Las negritas son nuestras.

Si el mito era una herramienta mnemotécnica de transmisión de una ley, qué se inaugura con el uso de la razón? con el uso de la razón en Grecia se inaugura una nueva forma de memoria.

Para Sócrates, como para Platón, la estrategia de memorizar había sido a través del *diálogo*, pero una forma de diálogo muy especial, en la que los participantes aceptaban “*ser llevados a donde les conduzca la argumentación*”. A esta forma de recordar absolutamente novedosa se le llamó “*matemática*” o “*teórica*” y tiene que ver con el ejercicio de la razón. Este método resulta muy interesante *para y en* psicoanálisis, debido a que, algo aparece a través de la palabra o del diálogo, algo del sujeto aparece a través del ser llevados hasta donde la *decir* o la *palabra* o la *asociación libre* nos conduzca, y eso es lo que puede hacer construir una subjetividad.

“Al horizonte donde uno llega a través de ese proceso recordatorio se le llamó “verdad” y desde ahí se imaginó una nueva idea que contraponía el “matema” al “poema” como recursos mnemotécnicos y como recurso de saber de esa “verdad” y que pretendía regirse según criterios propios y autónomos, independientemente de lo que la poesía y la transmisión oral en general habían consolidado como “aquello que merece ser recordado”, es decir, como “aquello que merece saberse”. “El lema de la Academia “no entra aquí quien no sepa geometrizar” señaló, desde entonces, un abismo y una rivalidad inevitable con cualquier forma de imperio poético”. (Fernández Liria, 2001: 124)

Siguiendo a Fernández Liria, de este modo Grecia no sólo había abierto una posibilidad geométrica de medir un espacio matemático, o no sólo había dado la posibilidad de recordar aquello que merece saberse, si no que también había abierto una posibilidad histórica insólita.: la de hacerse cargo de una nueva forma de gestionar ese espacio público al que llamamos ciudad o sociedad.

Las leyes sociales serían un efecto del uso de la razón, uso que podía ejercerlo cualquiera y esas leyes debían ser la medida de este nuevo espacio, ese nuevo espacio

como “el espacio de cualquier otro” permitía inaugurar un espacio vacío, donde habita la ley que organiza una sociedad.

El misterio del Rey filósofo se resolvía así en la idea de un Estado de Derecho en el que “el lugar de cualquier otro”, fuera, el patrón que midiera los límites de la ciudad. Se postula una ley para el que no hay nadie que no sea cualquiera, señalando algo parecido a la “Declaración universal de los derechos humanos” del hombre como lo que debe fundamentar toda edificación social, la cual aparecería como “ciudad” o “estado” y, en último término como república cosmopolita. (Fernández Liria, 2001:125)

○ *El Tiempo Cíclico del Mito*

Mircea Eliade (2008), filósofo e historiador de mitos ha definido muy gráficamente el tiempo mitológico: “un tiempo de ritmo aparentemente estéril, cíclico, el tiempo de los ancestros y los dioses, constantemente rememorado por la costumbre y los ritos” (Fernández Liria, 2001:136-137). El tiempo mítico se diferencia del tiempo de la historia debido a que éste último es un tiempo de acontecimientos con un devenir que implica incertidumbre.

Levi Strauss, en *Elogio de la Antropología*, dice: “Me ocupo de sociedades que no desean que haya historia, ésta es su problemática. Ellas no se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo, con la alternancia regular del día y la noche”. (Lévi Strauss, 2008:101)

¿Qué mide entonces la mitología, entendida como la poesía originaria de un pueblo histórico? Sin duda mide los contornos del cosmos en su conjunto, pues proporciona a los pueblos el armazón de su cosmología, de su cosmogonía y también su lengua materna “los ancestros pusieron nombre a las cosas para que nosotros habláramos”, parafraseando al antropólogo Carlos Fernández Liria.

¿Qué significa para estos pueblos que los ancestros le pusieron nombre a las cosas para que nosotros habláramos? Significa que hubo un tiempo en que se explicaron las cosas, las nombraron y es así como se entiende y se intenta de manera ilusoria dominar el

mundo, que no haya acontecimiento, sino simplemente hechos que puntualizar desde una historia ya contada. Ese es el dominio del mito, esa es su función.

Quisiera hacerle una pregunta sencilla: ¿Qué es un mito? Esa pregunta no es nada sencilla, porque se puede responder de varias maneras. Si preguntase a un indio americano tendría usted muchas posibilidades que le respondiese: una historia del tiempo en que los hombres y los animales todavía no eran distintos. Una definición como esa me parece muy profunda. (Lévi Strauss, 1990:191)

La ley que se transmite en la mitología es el mensaje que ha sido deformado con éxito para su conservación y, al mismo tiempo, lo que no debe olvidarse bajo amenaza de desintegración del espacio público, así como debe repetirse como argumentación de los acontecimientos vividos como hechos.

La estructura básica de un mito se mantiene en la medida que podemos seguirlo bajo diferentes transformaciones.

Una anécdota sucedida al antropólogo Carlos Fernández Liria durante una investigación de campo ilustra muy bien esta cuestión de la que hablamos:

“En los Altos de Chiapas (México) en 1992, unos diez mil indígenas tzotziles de la comunidad Chamula bajaron por las colinas y asaltaron el periférico de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, cerca del mercado. Su propósito era tomar represalias sobre las colonias de indígenas convertidos al evangelismo. Cinco minutos después llegó a mi casa una criada tzeltal, contándome que “los chamulas invadían Jovel” (San Cristóbal) y que habían crucificado un niño de nueve años y se habían bebido su sangre. Lo había sabido en el mercado, mientras hacía la compra. No me sorprendió el relato que, por supuesto, era falso. Lo mismo contaban los viejos de Chamula que había ocurrido en la rebelión de 1712 y la de 1869, aunque jamás se ha probado tal cosa. Habían bastado cinco minutos y siete bocacalles de transmisión oral para que el relato de los hechos se ajustase, no ya a lo que estaba ocurriendo, sino a lo que debería ocurrir, a lo que ya había ocurrido en otros tiempos y siempre. (Fernandez Liria, 2001:144)

La estructura básica de un mito se mantiene, las formas se trans-forman. Los mitos intentan contar la historia, explicar la creación de sociedad; en este ejemplo, mostrar el

asunto de la fundación de un espacio “entre los hombres”, en el que la palabra dialoga, en lugar de mandar y obedecer.

El lugar mencionado por Arendt como el “lugar de cualquier otro”, es el lugar en el cual argumentaría y sería escuchada la palabra. Ese lugar de cualquier otro es un lugar de nadie, está pleno de contenido, pero en su estructura es un lugar vacío, según nos diría Lévi Strauss.

Los mitos reaparecen por todas partes. Tienen “algún tipo de orden en el aparente desorden”, según palabra de Lévi Strauss. Son la posibilidad de entender un acontecimiento en una historia ya contada. Y el *significado* de los mitos son concebidos por Lévi Strauss como “la posibilidad que tiene cualquier tipo de información de ser traducida a un lenguaje diferente” (Lévi Strauss, 2007: 30).

Es sabido que hablar de reglas es hablar de humanidad. El significado es el denominador común, es aquello que introduce algún tipo de estabilidad, de orden.

El abordaje estructuralista trata precisamente de “la búsqueda de invariables o elementos invariables entre diferencias superficiales (...) desentrañar lo que es común a todos ellos (...) traducir lo que está expresado en un lenguaje (...) estudiando las relaciones internas” (Lévi Strauss, 2007: 30-31)

En la mitología las explicaciones se construyen partiendo del fenómeno hacia el concepto, a diferencia del pensamiento científico que se construye desde la idea, el concepto hacia el fenómeno.

La mitología es estática, intenta “*estatificar*” el mundo, en ella encontramos los mismos elementos no obstante combinados de infinitas maneras. La estructura se mantiene como repeticiones. En la propia historia de los pueblos o en una historia individual, a pesar de su carácter abierto: de acontecimientos que implican incertidumbre, las células mitológicas originarias siguen operando de manera inconsciente.

En todas partes del mundo un individuo recibió por herencia un cierto relato mitológico o sobre la tradición legendaria de su grupo y ésta opera inconscientemente y lo precede como sujeto.

No existe en realidad un divorcio entre mitología y ciencia. Sólo el estadio alcanzado contemporáneamente por el pensamiento científico nos posibilita comprender lo que hay en los mitos, como por ejemplo, en Mito de la Raya que hemos relatado, a cuyo mensaje permanecemos completamente ciegos hasta que la idea de las operaciones binarias devino un concepto familiar para todos.

El mito brinda una posición de saber universal. Ese saber del origen permite una doble operación: por un lado, la transmisión de un saber enigmático, y por otro, la negación de la historia para así eliminar el dato de un acontecer que nos precipite a una posición de incertidumbre y de no medida de nuestro tiempo.

La mitología y la poesía es el derecho al *siempre presente* de la historia del pueblo, porque es su forma de hacer presente la historia. Los poetas otorgaron la humanidad a sus dioses y sus héroes y, al hacerlo, la poesía y la mitología construyen una dimensión simbólica en la que éstos personajes están presentes. Tal y como suelen decir muchos mitos, fueron los ancestros “quienes pusieron nombre a las cosas”, fundando así la lengua materna.

El mito transporta e instaura un saber que vuelve incansablemente a actualizarse, para que no ocurra nada nuevo. Ese saber nostálgico del pasado es el saber que importamos a la actualidad, es la rememoración idealizada del pasado, anhelada en el presente. Es la forma de explicar aquello que escapa a la medida de la razón. Está en la emergencia inconsciente del malestar actual, frente al cual insistimos en querer volver a un anhelado e ilusorio antiguo orden social.

Un aspecto mitológico de nuestra historia es la declinación de la autoridad. Se transmite un saber de una ley pero se quiere imponer como inmóvil, cerrada. No era mejor antes, hay *transformación* dentro de una estructura, lo que se transmite es la ley atenta a sus transformaciones. Es el padre muerto el que permite pasar del Otro al sujeto.

Lo que cuenta la mitología es la declinación de la autoridad, que no es más que el proceso por el cual la humanidad (así como también cada subjetividad) puede hacerse “mayor de edad” (hacer uso de la razón desde Kant y dejar de obedecer, abrir un espacio a un sujeto), sin embargo, la dificultad de interpretar y correlacionar bien las

variables mitológicas es presente hasta hoy, porque el problema no es que decline el padre, sino que precisamente el proceso de subjetivación es esa declinación.

Por eso es una forma ley lo que se transmite y no es inmóvil. Por eso no se trata de saber, no se trata de la razón, porque la razón no alcanza. Esto cambia, porque la transmisión es una forma de ley, no la ley.

“El mito no posee autor, pertenece al grupo social que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación.” (Lévi Strauss, 2007: 9).

- **Cura chamánica y Psicoanálisis**

El acercamiento entre los saberes místicos de pueblos indígenas con lo que plantea el proyecto Ilustrado y la ciencia no es incompatible. En este apartado destacaremos los aspectos superpuestos que encontramos en la cura chamánica, con la teoría psicoanalítica y su práctica clínica, en el sentido de entender ambas prácticas como ejercicios vinculados al *mundo subjetivo* del paciente y en una *relación simbólica*, donde cada posición: chamán-paciente y analista-analizante se cruza y se distingue.

En Occidente, señala Lévi Strauss, en la cura médica se desvincula el universo de la causa objetiva de la enfermedad (el microbio, por ejemplo) del mundo subjetivo del paciente, mientras que la cura chamánica no conoce esa disyunción, y esa característica es, a criterio de Lévi Strauss, la que permite su éxito, pues en el universo chamánico la causa de la enfermedad (el mal, lo monstruoso, lo disarmónico) sigue siendo de la misma materia simbólica que el universo de las representaciones subjetivas del enfermo.

En las comunidades indígenas todos los brujos curan a través de la palabra y se incorporan, se integran, y forman parte de ese mundo subjetivo y simbólico. Como consecuencia, la práctica simbólica tiene efectos sobre la causa. Según Lévi Strauss, la causa y enfermedad es una relación de significante a significado:

Escuchemos a Lévi Strauss:

La relación entre monstruo y enfermedad es anterior a ese mismo espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para utilizar el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado. El chamán proporciona a su enfermo un “lenguaje” en el cual pueden expresarse de inmediato estados no formulados e inenunciables de otro modo. Y el pasaje a esa expresión verbal (...) provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo padece la enferma. (Lévi Strauss, 1987: 218)

El etnólogo explicita perfectamente, como vemos, la lógica de la interpretación chamánica como una modificación del universo simbólico del sujeto. Se refiere al trabajo de los lingüistas (lo mismo que hará Lacan más adelante) para situar el registro de esa interpretación en concordancia con lo que en psicoanálisis se llama la interpretación del significante.

Y, si la cura por la palabra puede ser eficaz, es sin duda por ser homogénea con el material reprimido al igual que la cura chamánica.

Pero si Lévi Strauss distingue científicamente la interpretación chamánica de la cura médica occidental, la compara para ver sus diferencias y similitudes con la experiencia analítica. Refiere que en ambos casos – la cura chamánica y la experiencia analítica- la propuesta es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que hasta ese momento han permanecido inconscientes, sea en razón de su represión por obra de fuerzas psicológicas, sea –como en el caso de los partos, por ejemplo– a causa de la naturaleza del proceso, que no es psíquica sino orgánica, e incluso simplemente mecánica. En los dos casos, también, los conflictos y las resistencias se disuelven, no sólo debido al *conocimiento* (saber y conocer) real o supuesto que el enfermo adquiere poco a poco acerca de ellos, sino porque ese conocimiento hace posible una experiencia específica durante la cual los conflictos se reactualizan en un orden y un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace. Esa experiencia vivida, en psicoanálisis recibe el nombre de *abreacción*.

Su condición en la clínica psicoanalítica es la no intervención imaginaria del analista, quien, por el doble mecanismo de la transferencia, aparece como un protagonista de carne y hueso en los conflictos del enfermo, pero frente al cual este último es el que restablece y explicita una situación inicial que había quedado informada, es así como precisamente el saber se produce en el paciente. Así pues, la resistencia se levanta y se va –según Lévi Strauss– en la transferencia gracias a la interpretación significativa que reorganiza el mundo simbólico del paciente.

Para Lévi Strauss, la cura chamánica no se confunde con el psicoanálisis, debido a que en la cura chamánica se suscita una experiencia y en la medida que ésta se organiza, ciertos mecanismos situados al margen del control del sujeto se regulan de manera espontánea, para llegar a un funcionamiento ordenado. El chamán tiene el papel de orador –a diferencia del psicoanalista cuyo papel es de “*escuchador*”– y establece una relación inmediata con la conciencia (y mediata con el inconsciente) del enfermo. Y también podríamos decir que el enfermo afectado de su subjetividad le pone fin a un mito individual al encontrarse con un psicoanalista real, la parturienta indígena supera

un verdadero desorden orgánico al identificarse con un chamán imaginariamente poseído, siendo él el canal de su enfermedad.

El paralelismo, por lo tanto, no excluye diferencias. De hecho, para Lévi Strauss, la cura chamánica puede ser vista como un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de los términos.

Las dos aspiran a provocar una experiencia; y las dos lo logran al reconstituir un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero en un caso se trata de un mito individual que el enfermo construye con la ayuda de elementos extraídos de su pasado; en otro, es un mito social, que el enfermo recibe del exterior y no corresponde a un estado personal antiguo. (Lévi Strauss, 1987: 220).

Según Zafiropoulos, el concepto del mito individual del neurótico (retomado por Lacan en 1953) surge en 1949 de la pluma de Lévi Strauss como una formación simbólica, cuya posición, en la experiencia analítica está invertida respecto a la del mito social recibido por el enfermo en la cura chamánica. Pero si la interpretación es eficaz en los dos tipos de cura, se debe a que, en ambos, tiene el mismo tejido -interpretación-simbólico que el síntoma.

El etnólogo Levi Strauss afirma: “la garantía de la armonía del paralelismo entre mito y operaciones es provista por la eficacia simbólica [...] En la cura de la esquizofrenia, el médico lleva a cabo las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura chamánica, el médico proporciona el mito y el enfermo realiza las operaciones”. (Lévi Strauss, 1987: 220)

A juicio de Lévi Strauss, entonces, operaciones (interpretaciones, revisiones) y formaciones míticas funcionan de concierto, tanto en el chamanismo como en la experiencia psicoanalítica, pero se distribuyen de manera invertida entre médico y paciente de acuerdo con el tipo de práctica en cuestión.

Es importante mostrar esta articulación en el sentido de que es posible superponer la cura chamánica con la cura psicoanalítica, en función del tratamiento que se da al mundo subjetivo y simbólico del paciente. El lugar del Otro –chamán y psicoanalista- es diferente, pues la cura chamánica procura la permanencia de la identificación con Otro y el psicoanálisis apuntaría a la destitución de él.

“El chamán [...] va a transferir a su cuerpo la vivencia dolorosa del otro y lo hace sin proponer a ese otro nada correspondiente a un discurso con el cual se identifique (...) el quejoso se marcha aliviado por haber visto al otro sufrir sus dolores. Podemos estar seguros de que volverá cuando la cosa recomience, porque en ningún momento el chamán habló para que el Otro hiciera un corte; en suma, nunca contó hasta tres: la relación es puramente dual” (Berges y Balbó, 1998: 33).

A partir del desarrollo que hemos venido realizando en el segundo capítulo de esta tesis sobre familia, función paterna, mito, aspectos imaginarios teóricos y clínicos en psicoanálisis, comenzaremos el análisis de la segunda parte para intentar responder por la función del Otro en la adicción neurótica, así como sobre los aspectos imaginarios y míticos de la adicción neurótica, lo cual nos ayudará a plantear líneas de tratamiento para el ejercicio de la clínica con adicciones.

- **Antropología Psicoanalítica**

Retomaremos en este apartado algunos puntos importantes para ampliar las concepciones antropológicas en torno a la familia y el poder del padre. La idea es profundizar en cómo la familia se constituye como antinomia de la sociedad, y así mismo cómo la función simbólica se constituye con independencia de ésta adquiriendo otras formas.

La cuestión importante que conviene retener aquí es que la familia conyugal no es la evolución moderna de la familia y que de la familia restringida no puede decirse ni que sea el átomo del cuerpo social, ni tampoco que resulte de este último.

“Lo cierto es que nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que si la organización social tuvo principio, éste sólo pudo haber consistido en la prohibición del incesto”. (Fernández Liria, 2007: 154) Es decir: el objetivo de la prohibición del incesto es la organización social, no la familia.

La familia, según Lévi Strauss, es una institución social que va en contra del establecimiento de sociedad. Es preciso normar a la familia para que la sociedad pueda establecerse.

Señala Carlos Fernández Liria:

Mientras los hijos sigan naciendo del vientre de su madre, mientras sigan naciendo del sexo y sin habla, mientras siga habiendo infancia, la sociedad tendrá que resignarse a cargar con la familia. Pero la sociedad misma consiste en una defensa contra ella y concentra todos sus esfuerzos en mantenerla domeñada. Las comunidades indígenas en las que concentra por antonomasia su atención el antropólogo viven, más bien, obsesionadas con demostrar en cada momento lo que pretende Aristóteles: que una polis no es una gran familia (2007: 153).

Siguiendo a Fernández Liria, la cita resume, en realidad, muy eficazmente el hilo conductor de las estructuras elementales del parentesco de Lévi Strauss. En efecto, una relación de parentesco no es más que un dispositivo exitoso por el que la sociedad logra vencer a la familia, porque le da un lugar nominal a las relaciones entre parientes y a la vez una normativa que acatar para mantener un orden en la familia.

Entonces, si el incesto vuelve ininteligibles las relaciones de parentesco, porque se pierden esos lugares nominales mencionados, éstas –relaciones de parentesco- no son sino el resultado de su prohibición.

El parentesco, y el conjunto de categorías que despliega (por ejemplo la famosa distinción entre “primo paralelo” y “primo cruzado”), es la garantía de que las unidades familiares no se cerrarán sobre sí mismas, ni crecerán sobre sí mismas, ni se erigirán en un estado (es decir, en una gran familia) dentro del estado.

Los hombres debieron comprender muy pronto, como dijo Tylor, que tenían dos opciones: o hacían la guerra a otras familias o se casaban con ellas. Es decir, o bien obligaban a la familia a subsistir a fuerza de aceptar descomponerse constantemente, al entregar mujeres a otras familias y aceptar a cambio otras mujeres, estableciendo así ininterrumpidamente vínculos artificiales y no consanguíneos sobre los que edificar la “sociedad”, o bien, sencillamente se dejaban matar inevitablemente, más pronto o más tarde, por las familias colindantes. Este intercambio de mujeres es el primer lenguaje (simbólico) sobre el que reposa lo social y obliga a elegir entre la guerra o la sociedad. Esto ya lo menciona Freud dentro de las renunciaciones que hace el sujeto para conformar sociedad. Se establece una ley como solución, una manera de resolver y evitar el problema de la agresividad.

Es preciso volver a los estudios de sociedades simples para entender cómo las estructuras elementales del parentesco propuestas por Lévi Strauss dan paso a pensar ideas fundamentales del psicoanálisis entre familia y sociedad.

Un aspecto muy importante dentro del desarrollo de una sociedad es la constitución de un sujeto en ciudadano, es decir, en mayor de edad. En todas las sociedades simples existe un momento particular que marca este “paso”.

De hecho por este camino se enmascara uno de los problemas más graves del programa ilustrado desde sus orígenes helénicos; la delimitación de lo que debe entenderse por “minoría de edad”. De Sócrates a Kant, no tenemos demasiados problemas para saber lo que debemos entender por mayoría de edad (...) para saber lo que entendemos por “minoría de edad” “hace falta”, en cambio, “ser un poco antropólogo”. (...) La

ilustración se comporta como si la distinción entre mayoría y minoría de edad le perteneciese al derecho, cuando está lejos de ser así. Muy al contrario son las sociedades “no ilustradas” aquellas que fueron denunciadas de “menores de edad” las que son meticulosa y obsesivamente conscientes de que están levantadas sobre esta distinción. (Fernández Liria, 2007: 155)

En estudios etnográficos Lévi Strauss (en *Mirando a los lejos*) ha mostrado que los ritos de iniciación en sociedades simples intentan reproducir --a través del rito- el *paso* del hombre de la minoría a la mayoría de edad --paso que la Ilustración intentó sustituir con la educación, el uso de la razón, lo que trajo no menos problemas-- en el cual someten a los iniciados a todo tipo de torturas, despedazamientos simbólicos, pasajes digestiones imaginarias de los monstruos mitológicos y ancestrales. Una vez superado el rito de paso, se impide de forma simbólica --y a veces real-- la relación del iniciado con su familia, e incluso se pretende que el sujeto no hable su lengua materna, es decir, que olvide su lengua materna, al menos por un tiempo.

“Todo ello indica que estas comunidades son perfectamente conscientes que el destino de lo social depende de que la familia no pueda arrogarse el papel de generar la ciudadanía y de ahí la pretensión de que el “ciudadano” ha sido conformado --muerto y renacido- por ciertos rituales que escenifican precisamente los mismos hechos originarios que han conformado a la propia comunidad: la “educación” y la “cosmología” coinciden aquí” (Fernandez Liria, 2001:156)

La cosmogonía que generó la comunidad tiene que ser convocada por entero para producir a cualquier nuevo ciudadano. “La sociedad, podría decirse, está constituida, en estos casos, con la misma gramática que la mayoría de edad” (Fernández Liria, 2001:156), es decir, un ciudadano tiene que pasar por ciertos rituales que serían los representantes de momentos originarios del ser humano que deben dejarse atrás, así como la mitología da cuenta de momentos originarios del mundo y una legislación que regula la historia del pueblo.

“Así pues, puede entenderse lo insólito y excepcional de un programa --la Ilustración--, que, al poner entre paréntesis, mejor dicho, al no tomar en cuenta, lo que llamó “minoría de edad tribal”, se desmarcó en realidad de unas sociedades que se caracterizan por haber tomado muy en serio el asunto de la mayoría de edad y que han dirigido toda su

energía a mantener arrinconada, como si de una amenaza se tratase, a la minoría de edad y a la familia” (Fernández Liria, 2001:156).

Es decir, la minoría de edad sería lo que refiere a la familia y la infancia -y probablemente también lo femenino y materno-, instancias que toda sociedad se ha encargado de mantener a raya para así conseguir un orden social.

Una definición atinente a la idea de “minoría de edad” es la planteada por Immanuel Kant: ser menor de edad es obedecer la ley de otro y regirse por ella. Kant relaciona la mayoría de edad con la capacidad de “razonar”.

Controlar y superar la minoría de edad, quiere decir mantener regulado el caos, lo mítico, la naturaleza, lo materno. Para mantenerlo regulado y controlado tenemos los ritos como expresión de los mitos, que son la explicación de las cosas: lo que se cuenta en los mitos es precisamente la historia que relata la generación del mundo y los procesos por los cuales se ha pasado, es decir, los hechos ya ocurridos antes de dominar el hombre a la naturaleza y el proceso por el cual, finalmente, la ha dominado. Ahora bien, la manera de que no acontezca nada nuevo es a través de los rituales (ritos). Es decir, los rituales rememoran ese momento para que no suceda nada nuevo y no vuelva a ocurrir lo ya insaturado como mundo. Los rituales son la expresión, actuación en la realidad de la mitología del pueblo. Es una manera de hacer no haciendo, pues lo que hace es repetir la generación del pueblo.

“Al tratar a las identidades culturales como autoculpablemente menores de edad, es decir, al poner en equivalencia, éstas sociedades con la minoría de edad del ser humano” —en el sentido de la presencia de un pensamiento mágico, imaginario, etc.- la Ilustración estaba jugando con fuego, al desconectar e intentar desentenderse de lo que era no un problema, sino un intento de solución a un problema. Pues, en efecto, el tejido de las identidades culturales no era, como se ha entendido durante mucho tiempo una prolongación natural de la familia hacia los saberes culturales o un saber mágico, sino, como se ha comprobado en estudios antropológicos de Lévi Strauss la manera en que la sociedad había logrado proporcionarle a la familia un espacio ficticio, un espacio simbólico para funcionar, y en que desenvolverse a sus anchas sin producir ningún efecto real” (Fernández Liria, 2001:156)

Es decir, es ahí donde se trataban los temas conflictivos de los nacimientos, muerte, pasos de minoría de edad a mayoría de edad, y la transmisión de una organización familiar-; ninguno, a excepción, naturalmente, del “efecto secundario” en cuestión: la identidad tribal. Un rito es una manera de expresar ese espacio ficticio donde se tramitan los acontecimientos individuales, familiares y sociales y también es siempre una forma de *no hacer algo*, o de que *no ocurra algo*.

“Al convocar a la cosmología en su conjunto para conformar la “ciudadanía” o la “mayoría de edad”, las comunidades indígenas convocaban, en realidad, insensiblemente, a su propio modo de producción, de tal manera que el “iniciado” no sólo tenía derecho, en adelante, al nombre, al sexo, o mejor, al matrimonio, sino que también veía garantizada, por el mismo procedimiento, su supervivencia”. “La “ciudadanía” aquí es garantía de supervivencia y es inseparable de la identidad tribal, ya que se supone que los mismos “hechos” originarios que conformaron los “límites de la tribu” son los que han conformado la “mayoría de edad”, el ser mayor de edad e incluso ser “hombre”, un “verdadero hombre”. Por el contrario, la “educación”, el correlato “ilustrado”, capaz de garantizar la mayoría de edad, no garantiza en absoluto la supervivencia”. Los criterios por los que se decide si un sujeto determinado ha sido o no educado no tienen nada que ver con los avatares de su destino profesional, ni se puede desmentir lo primero atendiendo a circunstancias relativas a lo segundo”. (Fernández Liria, 2001:158).

Ahora bien, siguiendo a Fernández Liria, el programa de la Ilustración no impedía que los ciudadanos pudiesen continuar con ese intercambio que ya se había establecido a través de sus ritos y costumbres, y todo aquello que pudiese funcionar como un mediador entre la naturaleza y la cultura, pero con una condición y es que esas identidades tribales no pretendiesen “tener razón” ni consiguientemente, encerrar los límites de la humanidad en los límites de la tribu, ni los límites de la tribu en los límites de un individuo en particular, no podían cerrarse en sí misma.

“El pensamiento ilustrado nunca reflexionó lo suficiente sobre este pensamiento de Pascal: “La costumbre no debe ser seguida más que porque es costumbre y no porque sea razonable o justa; pero el pueblo la sigue por esta razón, que la cree justa. Si no, no la seguiría más aunque fuera costumbre, pues no quiere sujetarse más que a la razón o la justicia””. (Fernández Liria, 2001:158).

“En efecto, la razón no se sometería jamás si no juzgase que hay ocasiones en que debe someterse” (Fernández Liria, 2001:159), nos enseña muy bien Kant en *La crítica de la razón práctica*.

“Se podía recorrer el planeta de un lado a otro, encontrando las culturas más diferentes por el camino, pero, fueran cuales fueren las leyes y costumbres de estos pueblos, el hecho es que por todas partes, había “leyes”. Y basta que haya “leyes” para que las leyes no puedan ser cualesquiera. La “forma de ley” impide por sí misma, como bien diría Kant, que muchas “máximas” puedan ser queridas como ley. De este modo, la pretensión de tener razón de la costumbre era por sí misma una garantía ilustrada, que no necesitaba de la Ilustración” (Fernández Liria, 2001:159)

Por lo tanto, frente a la renuncia de la familia de ser una gran familia, la sociedad tiene que entregarle ciertas compensaciones a las más exigentes pretensiones. Por un lado, la familia acepta descomponerse incesantemente y por otro, la sociedad le entrega un lugar, un nombre y una función a través de un sistema de parentesco, es así como esa organización familiar tiene un orden en sí mismo y para la sociedad hasta el punto de que la forma en que nombramos a los componentes de una familia no es tanto una manera de dividirla en partes como la forma misma de combatirla y vencerla. El incesto, por el contrario, y como ya se ha señalado, destruiría y volvería ininteligibles esas categorías de parentesco.

Se renuncia a un aspecto de la realidad y se obtiene como compensación un instrumento simbólico de orden y ley: sistema de parentesco. Se renuncia pero se adquiere un nuevo instrumento para poder operar, ahora simbólicamente. El sistema de parentesco otorga un lugar y una función simbólica.

Según Fernández Liria, la familia acepta ser vencida a cambio de que la sociedad acepte no dejar de soñar un sueño capaz de satisfacerla. O dicho de otra manera: igual que el “Ello” freudiano acepta renunciar a sus pretensiones a cambio de que el sujeto soporte estar tejido de un “Yo”: una estructura con rasgos del carácter y síntomas, la familia acepta renunciar a sus pretensiones a cambio de que la sociedad soporte estar tejida de costumbres, ritos e identidades. En uno y otro caso, el funcionamiento subjetivo y social regulado surge de la necesidad de satisfacer sustitutivamente deseos, pulsiones y/o necesidades sin provocar efectos reales.

Un ejemplo de la equivalencia que podemos establecer entre la renuncia de una subjetividad y la renuncia de una familia en satisfacer deseos, pulsiones o necesidades y entonces tramitarlos vía mito individual o social es el que cita Fernández Liria en su libro *Geometría y Tragedia*:

“Es imposible o muy difícil saber a qué se está obedeciendo cuando uno, por ejemplo, dice ¡eh tú! Y (él) se pone colorado”. En el sentido expuesto, el sujeto en cuestión es incapaz de hacer funcionar los pronombres personales, intercambiándolos en un lugar lingüístico inextenso, sin producir como efecto secundario, un rasgo del carácter al que llamamos “timidez”. (Fernández Liria, 2001: pie de página 164).

Ese lugar y función que compensa la renuncia es una nominación. Y sabemos que el lenguaje en sí mismo es una sustitución de una cosa por otra. Nos permite hacer presente y nombrar. Los pronombres ejemplifican este uso del lenguaje: la sustitución de un sujeto por un nombre, en este ejemplo, un sujeto llamado tú, es un lugar abierto de posicionarse en ese momento de la experiencia, un tú puede ser muchas cosas, en el tú que él se ubique implica y actualiza una subjetividad, en el ejemplo esta actualización trae consigo un efecto secundario, que también lo podemos llamar rasgo del carácter, el tú contiene el rasgo del carácter en su propio mito individual. El precio que ha pagado por su subjetividad.³⁵

“Lo que se juega en el Edipo es la capacidad de renunciar a una determinada forma de intervención en la realidad, para poder “hablar” esa realidad”. (Fernández Liria, 2001:164).

Por lo tanto, desde la antropología psicoanalítica es posible extrapolar el movimiento simbólico de intercambio y sustitución que opera a nivel psíquico a la operación de trueque que se establece en lo social, es decir, la equivalencia que estamos haciendo es que el mito individual de un sujeto tiene la misma función que la mitología en lo social.

³⁵ Estudios antropológicos han mostrado que es imposible encontrar una lengua con menos de tres pronombres personales. Podemos deducir que la estructura edípica hace intervenir siempre al menos tres personajes, independientemente de la forma familiar en cuestión.

Siguiendo a Fernández Liria, los seres humanos nacen sin saber hablar, y se insertan en el lenguaje jugando con la intercambiabilidad de tres cosas a las que se les suele llamar “padre”, “madre” e “hijo(a)” y que en algún momento sólo son intercambiables por una estructura lingüística, la estructura lingüística de los pronombres personales que se ofrece al niño a cambio de la madre o el padre real, es decir, la posibilidad de que con *palabras* pueda pasar del “tú” al “yo” o al “él”, del “yo” al “tú” y así sucesivamente, la posibilidad de que aprenda a hablar. El intercambio y a la vez la posibilidad de traerlos al presente es lo que da la importancia a esta cuestión. No es solamente porque sea simbólico, sino también porque genera una realidad, es decir, el sujeto acepta cambiar una realidad por una ilusión, por un mito individual, para poder sobrevivir.

Como ya hemos dicho, en las sociedades indígenas el rito de iniciación significa morir a la familia para renacer a la sociedad. Por lo tanto siempre se representa algo bestial, que represente la “muerte” para poder renacer. Es la crucifixión y la resurrección.

Los ciudadanos son entonces los que ya han muerto. Rito de iniciación significa *morir* para *renacer*.

Escribe Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*: ”Todo rito de iniciación es una vuelta al caos, una muerte simbólica, desde donde se repite la cosmogonía, se recrea el mundo, el cosmos por entero, de forma simbólica, de modo que el individuo se regenera ("generación-muerte- re-generación") y adquiere el conocimiento, la sabiduría” (p.165). En el rito de iniciación se hace olvidar al sujeto la lengua materna y aprender una nueva. Cuando éste ha pasado el rito, de manera metafórica *ha aprendido una nueva lengua*, lo que quiere decir, que hay una ruptura con la vida familiar y la asunción de algo nuevo.

En su mayoría los ritos son una manera de representar hechos excepcionales que han constituido la comunidad, los acontecimientos divinos o mágicos que la han conformado. Y con el nacimiento de un ciudadano, a través del rito se rememoran los hechos que han configurado la comunidad como tal.

Lévi Strauss muestra que las sociedades indígenas se empeñan en negar las cosas que han pasado. Se niegan a que ocurra algo que no sea explicable. Por lo tanto, los mitos tienen la función de explicar lo universal para que no ocurra nada nuevo. Para que no exista el acontecimiento, el acontecer, sin causas. Son aquellas culturas que tienen un antídoto contra el tiempo, una manera de prevenir lo inesperado, lo incontrolado, el caos de la naturaleza, es a través de los *ritos*, es la manera de *hacer algo* para que no ocurra nada. Representa y sustituye un acontecimiento. Es vital negar los acontecimientos nuevos. En la mitología no se busca el cambio, se busca la repetición, se niega que haya historia. Se vive como si se hubiera parado el tiempo y ya no ocurrieran más cosas. Como que todas las cosas que sucedieran respondieran a los hechos excepcionales que ya se han explicado.

Los ritos también son la rememoración en acto que hace la comunidad del momento en el que los ancestros pusieron el nombre a las cosas. Es la rememoración del padre muerto.

Las sociedades indígenas están en el círculo repitiendo acontecimientos y aunque estén en la historia se empeñan en estar en las costumbres. El rito es la manera de defenderse de la historia.

Según Lévi Strauss, el mito anuncia que hubo un tiempo en el que ocurrieron las cosas que ya no ocurren y en el que se puso nombre al mundo. Es decir, es el intento de explicar las sociedades con una sola historia.

Los mitos se refieren a la estructura y la cuentan como hechos, no como acontecimientos. Esa es la forma mítica de contar la estructura con hechos.

Las sociedades indígenas tienen claro que deben morir a la familia para renacer a la sociedad. Es la misma lógica que plantea Lacan con el paso de Complejos³⁶. Ingresar a la cultura es abandonar a la madre, como a la sucesión de Otros/otros en el desarrollo. La madre queda del lado de la naturaleza, del caos, de lo imprevisible.

Esta estructura es la misma que usa Freud para explicar las neurosis. La neurosis es un antídoto contra el tiempo. Es el mismo esquema del yo, de los sueños, y de la alucinación en “La Interpretación de los Sueños”, como una manera de intervenir en la realidad sin intervenir realmente, es el coste por la intervención no real. Es la forma de *hablar* la realidad sin tocarla. La lógica indígena y la del yo es la misma.

El sujeto sueña para no despertarse, el sueño es el intento de satisfacción de deseos internos y externos alucinadamente. El yo, en ese sentido, podría ser una eterna alucinación. Es el coste subjetivo para mantener cierto orden.

Un gran descubrimiento de Freud fue cuando reflexionó que en muchos casos de histeria los acontecimientos traumáticos que relataban y que producían sus síntomas no habían ocurrido—es conocida su frase “*ya no creo a mi neurótica*”— sino que había

³⁶ Complejos vistos en el segundo capítulo de esta tesis

quedado fijada psíquicamente una idea traumática dentro de una estructura discursiva, conformando una subjetividad y una sintomatología. Ese es el mito individual, porque siempre la historia es contada como mito.

Podríamos decir entonces, que los ritos propios y específicos de las neurosis son el resultado de la relación con el discurso del Otro, con el pasaje de complejos, según lo hemos visto en capítulos anteriores.

Los síntomas no son más que el intento de solución a un problema subjetivo, y esos síntomas le permiten al sujeto permanecer en la misma posición subjetiva dentro de su estructura. Como los indígenas cuando mitifican los acontecimientos.

Otro aspecto interesante que nos enseña la antropología psicoanalítica es en relación a la estructura de las lenguas.

La antropología nos muestra, según Carlos Fernández Liria que en todas las lenguas la cantidad mínima de pronombres personales existentes es *tres*.

Es decir, el sujeto hablante siempre carga con una primera estructura más o menos así:

Yo Tú

Él

Este mínimo de *tres* es la base para entender la identidad. El niño aprende a hablar realmente cuando aprende el yo-tú-él. Es decir, cuando puede nombrarse de esas tres maneras, entendiendo *su* lugar simbólicamente.

Esta es una estructura donde puede advenir el sujeto. Lo que quiere decir esto es que se necesita poner en juego esta estructura para ser sujeto.

Cuando se plantea que el sujeto debe renunciar a algo para entrar en lo simbólico, dicho de otra manera, el sujeto renuncia a algo cuando habla, se está haciendo referencia al deseo. Es decir, se renuncia a algo de lo real del deseo en la realidad, por una estructura de lenguaje que permite nombrarlo, y a la manera del rito, reproducirlo, sin hacerlo.

Siguiendo a Carlos Fernández Liria, lo único que desea el deseo es “*dejar de desear*”, es lo que también plantea Freud en “Más allá del principio del placer” ser como mínimo

un círculo (metafóricamente), un océano al que no le falte nada, porque el deseo se mueve desde una falta. Como dijo Aristóteles, “Dios está inmóvil porque no le falta nada”.

En el sujeto, las formaciones sintomáticas son la manera de intentar completar esta estructura, completar el deseo, deseo de ser Dios, es la transacción que se hace con la realidad del deseo por lo tanto la actualización de la estructura es el mito. Es también el ritual enigmático del sujeto obsesivo. Es el objeto de la fobia en el sujeto fóbico. Son los delirios en los sujetos psicóticos. Es el tóxico de las adicciones. Visto así, son los síntomas que constituyen la posible solución, aunque aclararemos más adelante porqué la adicción no es precisamente un síntoma, aunque en este ejemplo funcione dentro de esa misma lógica.

Es decir, para entrar al lenguaje, el ser humano renuncia a lo real de su deseo, manteniendo la ilusión (yo). La transacción entre la realización de un deseo y la integración de Otro/otro es realizada pero se ha de pagar un precio: la constitución subjetiva.

Según lo que nos muestra la antropología, en los ritos de iniciación el sujeto debe pasar por la muerte para ser ciudadano, para ser un yo. El yo es el resultado a la renuncia del *todo*, del ser Dios.

El “yo” hace compañía a esa renuncia, a esa nada. Y ese yo finalmente es una partícula lingüística.

Con la identificación al padre/madre, el niño debe generar una alucinación para prescindir de ellos. Alucinación que luego tendrá cuerpo de estructura simbólica, de lenguaje. Para todo eso el juego del fort-da. Para aprehender la presencia en la ausencia. Sería como decir, “El yo me permite no tener padre y madre cuando no están” o “el yo me permite tener la ilusión de que no los pierdo”.

Para que el deseo acepte el tratado con el sujeto se debe producir un “sueño” de día y de noche (una ilusión, un sueño, un síntoma, una alucinación), es decir, se debe producir un *Yo*.

Es únicamente en la gramática del yo-tú-él donde están los tres juntos –padre, madre, niño-, sólo pueden estar juntos en el lenguaje: aquí –en el lenguaje– cualquier tú es yo, cualquier él es tú, etc. Hablar es estar en ese intercambio, un intercambio simbólico.

El rito produce una alucinación, que es un sustituto de algo que se pierde, o de algo que no está, es mantener la presencia en la ausencia. El rito es un intento de solución a un problema que es difícil de expresar, nombrar y vivir. El rito es el sustituto de lo que perdió.

Según Fernández Liria, cuando están ocurriendo cosas (acontecimientos) los hombres no hablan. Pueden transformarse en hombres hablantes en el momento en que hay algo que detiene los acontecimientos, es decir, cuando pueden empezar a nombrar, lo que les acontece.

Cuando se incorpora la posibilidad de hablar, estamos en el plano de la razón. Pero, con el gran “proyecto ilustrado” lo que se intentaba era apartar a los sujetos de la alucinación o mitificación y como ya hemos visto este elemento en la subjetividad y la sociedad tiene una función.

En el momento en que se alcanza la mayoría de edad tenemos la primera oportunidad de hablar ejerciendo su función la razón, la ley y la voluntad, ahora desde el sujeto y no desde Otro. Es la primera instancia que se abre la posibilidad de ejercer la razón, que el sujeto se obedezca a sí mismo y no a las leyes de Otro. Sabemos con el psicoanálisis que esto es más complicado, pero es importante destacar lo que el proyecto ilustrado olvidó al dejar fuera eso que transportaban los mitos y pretender que sólo con educación podíamos dominar la naturaleza del hombre, problemática que el padre del psicoanálisis sí quiso retomar en su construcción teórica.

¿Por qué es tan importante Freud en todo esto? Porque Freud incorpora a la propuesta de la Ilustración un factor importante –que ella había olvidado– que es la idea de la “infancia”, la minoría de edad y lo que transmitía la mitología: una herramienta mnemotécnica, una “forma de ley”, una manera de manejar el paso a hacerse sujeto.

En la Ilustración la idea es que la realidad esté en correspondencia con la razón, y se postula que eso se logra a través de la educación, por lo tanto la educación sería la superación de la mitología. Es la salida de la minoría de edad. Habría que educar a la minoría de edad para que llegue a la mayoría de edad. Freud lo que nos enseña es que no es sólo eso necesario.

Según Fernández Liria, si la razón no lo logra y, por otra parte, son eliminadas las religiones o las mitologías, el sujeto opta entonces por religiones privadas o, mejor dicho, por neurosis privadas y cada vez más complejas.

Las supersticiones eran la solución al problema de la sociedad, al problema de la sexualidad, al problema de la minoría de edad, al problema de lo incomprensible de la naturaleza, al problema del caos o la agresividad social.

La propuesta de la Ilustración es eliminar por medio de la educación el intento de solución mítica, pero queda fuera *eso* que Freud más tarde llamó lo “inconsciente”, que es justamente aquello a lo que la mitología había dado un lugar en su producción.

El proyecto psicoanalítico no es un mero proyecto de educación, ni de creencia religiosa o mística para que nada nuevo ocurra. El cruce que hace el psicoanálisis es por vía de la razón, pero incorpora justamente eso que queda fuera, el mito, ambos razón y mito es lo que hace estructura en el intercambio simbólico entre sujeto y sociedad.

La fundación de la filosofía y la especialización de la sociología y la antropología han sido sucesos constituyentes e importantes para las concepciones psicoanalíticas y su desarrollo, el entrecruzamiento de disciplinas amplían nuestra mirada hacia nuevos horizontes del entendimiento de lo actual.

TEMA II. EL OTRO EN LA ADICCIÓN

CAPÍTULO 1

EL PADRE DEL PSICOANÁLISIS Y LA ADICCIÓN

- **Introducción**

Numerosas investigaciones principalmente provenientes de la psiquiatría psicoanalítica³⁷ han ubicado a la adicción como una de las posibles formas de presentación psicopatológica de los nuevos pacientes. Pero ¿qué hay de nuevo en la “consumición de droga” de nuestros tiempos?, ¿qué elementos, en términos psicoanalíticos, podríamos extraer de la nueva constelación discursiva que conforma la adicción?, ¿qué tiene que ver la adicción con el discurso social actual? Lo nuevo del consumo de drogas no es más que el discurso que la sostiene, el efecto más importante que produce en sus consumidores es de deshecho social. La adicción, nombrada como tal, sería uno de los retratos de una respuesta subjetiva a una sociedad posmoderna.

La sintomatología -presente en el diagnóstico psicopatológico de la adicción - impulsividad, falta de límites, déficit en la integración identitaria, dificultades en el establecimiento de un lazo social, ausencia de representación y de un orden simbólico, derivan frecuentemente en dos problemas fundamentales; por un lado, en diagnósticos complejos e inabordables, con polisintomatología que se medicaliza precipitadamente y por otro lado, en grandes dificultades para el establecimiento transferencial en la clínica psicoanalítica, lo cual entorpece la práctica de un posible tratamiento.

Sabemos que la adicción a tóxicos como fenómeno ha generado muchas dificultades, tanto a la hora de hacer un diagnóstico como, y por ende, en el momento de plantear un tratamiento, debido a que, aunque se ha planteado como lo contrario, la propia noción de “adicción a tóxicos” o “toxicomanía” no es consistente; comporta una larga historia de significaciones y usos, fenómenos nominados de diferente manera según el contexto y la época.

³⁷ Autores provenientes de escuelas de psicoanálisis anglosajón: Winnicott, Balint, Kernberg, Kohut y Rassial, Lebrun, Jean Bergeret, Melman, entre otros.

En la actualidad y también a lo largo de la historia de los tratamientos de la adicción como una “*enfermedad mental*”, las múltiples intervenciones terapéuticas que se han propuesto han dirigido el foco hacia todos los semblantes proyectados por el sujeto adicto, y desde ahí se ha elaborado una clínica muy anclada al registro imaginario intentando instaurar por ejemplo: una figura paterna que ordene las satisfacciones orales dependientes del sujeto y ponga límites, por lo tanto, en la tentativa de fijar un objeto, se deja fácilmente fuera al sujeto. Así como también, en los últimos 50 años la clínica del goce es lo que más escuchamos en el tratamiento de la adicción.

En general, las intervenciones que se han elaborado para el tratamiento de la adicción caen en el registro imaginario del fenómeno, la *mirada* del fenómeno es atrapado por las proyecciones del discurso de la adicción y se deja de *escuchar* lo que la adicción nos viene a decir.

Las maneras de abordar la problemática desde la salud mental tienden a plantear un enfoque dirigido a la educación, privación, penalización, rehabilitación, integración, reinserción los cuales funcionan como una “*asistencia*” ante el problema, perpetuando una desubjetivización. Un ejemplo de ello es la definición que hace la Organización Mundial de la Salud sobre la toxicomanía “un estado psíquico y algunas veces igualmente físico que proviene de la interacción entre un organismo vivo y un medicamento” (OMS, 2004).

Esta definición, aparentemente clara y juiciosa, borra al sujeto implicado, lo deja fuera del lenguaje; el hecho de ser toxicómano aparece en ella como si consistiera simplemente en un estado producido por la interacción con un medicamento o un tóxico. No considera la implicación del sujeto en el lenguaje, ni el lugar y la función del tóxico en la economía libidinal del sujeto. Desde la definición de la OMS, una planta o un animal podrían ser igualmente toxicómanos.

Debemos saber que, “Para que un objeto, cualquiera sea, adquiera una propiedad – permítanme el neologismo- “adictógena” se requiere de algo más que su cualidad química: requiere justamente del desplazamiento significativo por el cual dicho objeto pasa a ocupar un lugar en el deseo “de otra cosa” del sujeto”. (Héctor López, 2007:14)

Por lo tanto, la adicción puede ser a cualquier objeto, no obstante, los tóxicos poseen una cualidad específica química que se adapta mejor a ocupar ese lugar, de objeto único y completo para el otro.

Así mismo podemos observar que el desplazamiento significativo que se genera en el juego -objeto en ausencia de quimismo- también puede generar el circuito de la adicción, por tanto, lo que nos interesa en psicoanálisis es desentramar esa red significativa que permite ubicar ese objeto ahí de esa determinada manera en la economía libidinal de ese sujeto.

El discurso médico trata la adicción a tóxicos como toxicomanía, en esta tesis la nominaremos como una de las formas de la adicción.

En esta segunda parte de la investigación me dedicaré a hacer un esclarecimiento de los aspectos imaginarios de la adicción y la constitución subjetiva en relación al operador Otro, considerando aquellos aspectos expuesto en la primera parte de esta tesis.

Hemos decidido considerar aquellos elementos que son interesantes para el análisis de los objetivos propuestos para esta tesis; textos que permitan seguir el trayecto de lo que podríamos llamar la función paterna y la constitución subjetiva en relación al Otro.

Será preciso revisar la obra de Freud entorno a la adicción y así mismo las lecturas lacanianas de la familia y algunas aportaciones posteriores acerca de ésta, con el objetivo de mostrar el develamiento necesario en el tratamiento de la adicción. Como apuntalamiento a este recorrido nos acompañaremos por los postulados del psicoanalista Héctor López, en cuanto a las adicciones y de la psicoanalista Sylvie le Poulichet en relación a la toxicomanía.

En primer lugar revisaremos aquellos elementos que nos enseña Freud entorno a la adicción.

- **Analgésico contra el dolor**

El recorrido de Freud por el fenómeno de la adicción, no ha sido explícito, no ha dedicado largos y grandes capítulos a ésta cuestión, pero no es necesario buscar mucho para encontrar alusiones que luego serán piramidales para el análisis de las adicciones.

Y en la actualidad para nuestro análisis.

Desde temprano, en plena construcción de su teoría de la neurosis Freud hace claras referencias a la adicción, y desde nuestra perspectiva, sienta las bases para el establecimiento de una posible teoría y tratamiento de la adicción desde una mirada psicoanalítica.

Bases que no siempre han sido bien leídas, desde el rigor de la óptica psicoanalítica ni tampoco haciendo justicia al método, extraviándose en el proceso imaginario que conlleva ésta y que descifraremos en los siguientes capítulos.

Así mismo, la lectura que ofrece Lacan en torno a estas cuestiones nos proporcionan un amplificador de la mirada freudiana y nuevas aportaciones para el abordaje de las adicciones.

La primera idea interesante planteada por Freud la encontramos en el texto “Sobre la cocaína” (1884), allí Freud plantea la eficacia del clorhidrato de cocaína contra el dolor orgánico, para explicar una idea esencial, el clorhidrato de cocaína actúa directamente como un “arreglo” o “sedante” contra el dolor orgánico, un “analgésico” contra el dolor.

La sustancia tóxica entonces vendrá a interponer una barrera ante ese dolor. Hay un dolor que hay que calmar. Lo interesante de esto, *es que el dolor orgánico puede ser cancelado por una barrera tóxica.*

Los primeros escritos de Freud sobre la cocaína, se gestan muy tempranamente en el desarrollo del edificio psicoanalítico. El texto “Sobre la cocaína” apareció en 1884 a propósito de la experimentación con cocaína para evitar el dolor orgánico.

Este descubrimiento marca una línea teórica en el desarrollo ulterior de Freud que es imprescindible seguir para entender la función psíquica de las sustancias tóxicas.

Esta primera idea esencial que nos ofrece Freud es que la sustancia tóxica tiene como función una “cancelación” y no una solución. Es un intento de solución que funciona a la manera de un límite, una barrera, un analgésico. Y que ese “analgésico” es frente al “dolor”. Es un cortocircuito a la cadena, luego diremos que *se cancela el dolor de la subjetivación*.

“Que el dolor pueda experimentar una “cancelación tóxica” he aquí una intuición de Freud desde 1884, cuando puso en evidencia la acción de la cocaína sobre las afecciones dolorosas” (Le Poulichet, 2005: 63)

En Freud el dolor procede de varias vertientes, vamos a nombrar algunas para desarrollar nuestro análisis:

- Habrá dolor por una sobrecarga libidinal sobre una zona del cuerpo (sobreexcitación: neurosis de angustia, neurastenia)
- Habrá dolor sintomático cuando un órgano cualquiera es atrapado como representante de una idea reprimida (conversión histérica)
- Habrá dolor por la insatisfacción de deseos (malestar en la cultura)
- Habrá dolor por la pérdida de un objeto amado (melancolía)

Todo dolor se expresa por la *supresión del movimiento psíquico*, del fluir de un proceso, la abolición de la circulación libre de energías libidinales por los canales de descarga. Por lo tanto, todo dolor se expresa como un exceso de algo y su cara más opuesta, también, por la falta de algo... que precisamente genera exceso a otro nivel.

Entonces, esa anulación de movimiento libidinal termina por generar un estado de dolor.

Frente a ese dolor, todo sujeto, se verá obligado a generar una serie de barreras, límites, y también sedantes y uno de esos analgésicos es la sustancia tóxica.

Lo que hace Freud es utilizar el esquema del dolor orgánico para explicar la cancelación tóxica que se efectúa a través de la cocaína. Este primer elemento freudiano nos aproxima a desentrañar de qué se trata esta operación y su función en la adicción.

- **Renuncia Pulsional**

Un segundo aspecto dinámico en torno a la adicción surge en Freud en el estudio de la sexualidad infantil, en una carta a Fliess del 22 de diciembre de 1897 donde refiere:

“(…) se me ha abierto la intelección de que la masturbación es el único gran hábito que cabe designar “adicción primordial” y las otras adicciones sólo cobran vida como sustitutos y relevos de aquella (el alcoholismo, morfinismo, tabaquismo, etc.). El papel de esta adicción es enorme en la histeria, y quizás halle aquí, en todo o en parte, el gran obstáculo que todavía me espera. Desde luego que a raíz de ello se suscita la duda sobre si esa adicción es curable o si el análisis y la terapia se detendrán aquí y deberán conformarse con mudar una histeria en una neurastenia”. (Freud, 1968: 798)

Sabemos que Freud consideró la masturbación, una actividad de satisfacción sexual infantil necesaria e universal, a la que luego se renuncia en parte a través del paso por el complejo de Edipo y el *acceso a una sexualidad con otro*.

Entonces, la ligazón entre masturbación y adicción cuando devienen compulsiva podría encontrar una afinidad.

Esta proposición de Freud lleva a plantear que tanto la masturbación cuando deviene compulsiva -en palabras de Freud “adicción primordial”- como los “sustitutos o relevos” (adicciones posteriores) producen una descarga inadecuada de la excitación sexual. Sin embargo, nuestro análisis va más allá de asimilar masturbación: adicción primordial y luego sus derivadas adictivas como el motor de la no satisfactoria descarga sexual, o la sobrecarga sexual, sino, que apunta a ***cómo la función de esa adicción deviene una cancelación tóxica del dolor y qué relación tiene con la adicción primordial que plantea Freud.***

Nos plantearemos una secuencia para clarificar más este asunto:

En primer lugar, habría una función en la masturbación como adicción primordial que es una renuncia pulsional con otros, las adicciones posteriores también operarían como herramientas para la renuncia pulsional, esto nos sumerge en una línea de análisis muy

interesante, pues la adicción tendría la función de *renuncia pulsional y además de cancelación tóxica del dolor*.

En segundo lugar, habría una excitación sexual que por vía de la masturbación: “adicción primordial” produciría una descarga inadecuada de la excitación sexual, lo que finalmente se traduciría en una neurastenia o una neurosis de angustia y nosotros agregamos que también se traduciría en un dolor. Por lo tanto, la adicción primordial produce una descarga parcial de la pulsión, lo cual llevaría a un dolor que luego es cancelado tóxicamente por una nueva adicción.

Entonces, ¿la excitación sexual, como sobrecarga, como falta de circulación libidinal produce dolor?

Vamos por parte, en la sexualidad en la etiología de la neurosis Freud expone la etiología de la neurastenia como el efecto del abuso de la masturbación.

Explica “que hay una etiología sexual en todos los casos de neurosis, pero en las neurastenias ella es de índole actual, y en las psiconeurosis son factores de naturaleza infantil: he ahí la primera gran oposición en la etiología de las neurosis”. (Freud, OC III: 261)

En la neurosis de angustia el factor desencadenante actual sería la falta de descarga de la excitación sexual en tanto, en la neurastenia un alivio inadecuado de ésta (por ejemplo, masturbación). El mecanismo de formación de síntoma sería somático (y no simbólico) es decir, pasaría de una transformación directa de la excitación a la angustia. ¿Por qué nos interesan las neurosis actuales de Freud? Porque es donde él ubica a las adicciones. El término actual vendría a significar la *ausencia de mediación simbólica*: mecanismos de condensación y desplazamiento, en la formación sintomática.

Entonces, la falta de satisfacción sexual normal -vía masturbación: adicción primordial y sus posteriores sustitutos- que causarían la neurastenia, lo que viene a demostrar son dos cosas:

- La masturbación como renuncia pulsional, para un ordenamiento social (adecuada convivencia y producción: idea extraída del texto “Malestar en la cultura”), así como también,

- Una manera de no vérselas con el encuentro con Otro, una manera de no vérselas con la castración. La adicción primordial es una manera de renunciar a la “satisfacción sexual normal”, en palabras de Freud y también una manera de mantenerse alejado de la castración.

Ahora, nosotros nos adelantamos utilizando los postulados lacanianos para decir que sabemos que esta idea de “satisfacción sexual normal” no existe. El encuentro con el Otro, con el lenguaje, nos lleva justamente al pasaje por la “castración”. Como un eje central en la constitución subjetiva.

Toda esta conceptualización hecha por Freud, resulta ser un momento del desarrollo teórico, que nos sirve para entender y *desplegar la fórmula psicoanalítica* aplicada a las adicciones pero como base para un desarrollo que debemos hacer en la psicopatología actual.

En nuestros días ha desaparecido de la nosografía psicoanalítica la noción de “neurosis actual”, en la medida en que, sea cual fuere el valor desencadenante que posean los factores actuales se encuentran siempre en los síntomas la expresión simbólica de conflictos antiguos. Con esta salvedad la idea de conflicto y síntomas actuales conserva su valor en el sentido de tomar en cuenta ciertas consideraciones que aporta Freud en este citado momento de su obra para pensar algunos elementos presentes en las adicciones.

Freud explica que la índole actual de la neurastenia o de la neurosis de angustia es debido a una “falta de satisfacción sexual normal” por consecuencia de abstinencia o a conductas masturbatorias, estas conductas también estarían determinadas por demanda de la civilización y serían el producto (malestar cultural) de un ordenamiento social.

Por lo tanto, siguiendo a Freud “la angustia es, en general y por diferentes razones, libido desviada de su empleo (normal)” (Freud, OC III: 262)

Aplicado a nuestro caso, este esquema etiológico significa: un desgaste sexual puede provocar neurastenia por sí solo; toda vez que solo no alcance, habrá predispuesto al sistema nervioso a punto tal que una afección corporal, un afecto depresivo o un

trabajo excesivo (influjos tóxicos) no se tolerarán entonces sin neurastenia. Pero sin desgaste sexual todos esos factores no serían capaces de producir neurastenia; producen fatiga normal, pero en cualquier caso sólo aportan la prueba de cuánto “puede tolerar un hombre normal de estos influjos nocivos”. (Freud OC III: 218)

La neurastenia se caracterizaría por una sensación de debilidad, agotamiento corporal y físico (astenia) y puede acompañarse con dolores o molestias musculares, incapacidad de relajarse, vértigo o sensación de inestabilidad. Suele aparecer también irritabilidad, anhedonia, y de forma variable estados de ánimo ansiosos y depresivos. Con frecuencia aparecen alteraciones del sueño como insomnio, somnolencia o hipersomnia. Toda esta sintomatología tan explícita y a la vez ambigua, es lo que no ha cesado de producirse en todos los tiempos con diferentes nombres.

El estado de la civilización es, por así decir, inmodificable para el individuo; y además, este factor, que es de universal validez para los miembros de una misma sociedad, nunca podría explicar que ciertos individuos contrajeran la enfermedad y otros no (...) se abusaba en exceso del factor del “surmenage” en los tiempos de Freud, del estrés, fibromialgia, etc., en nuestros días, que tan menudo los médicos indican a sus pacientes como la causa de su neurosis.

“(…) pero nadie se volverá neurótico por obra del trabajo intelectual o de la irritación solamente. Antes bien, el trabajo intelectual es un medio protector frente a una eventual afección neurasténica”, nos dice Freud. (OC III: 263)

Con Freud no sólo obtenemos una idea que nos sirve para desarrollar una teórica del fenómeno adictivo: masturbación como adicción primordial y establecimiento de la adicción para la cancelación tóxica del dolor, dolor de existir. Sino, que también obtenemos una crítica a los tratamientos supresivos y readaptativos de entonces y de hoy, que excluyen las condiciones sexuales y subjetivas del caso.

“Los médicos tendrán que acostumbrarse a dar al funcionario que se ha “agotado” en su oficina, o al ama de casa a quien las tareas hogareñas se le han vuelto demasiado pesadas, el esclarecimiento de que no han enfermado porque intentaran cumplir con sus deberes, en verdad livianos para un cerebro civilizado, sino porque entretanto han

descuidado y estropeado groseramente su vida sexual” (Freud, OC III: 264-265). En otras palabras, han cedido en su *deseo*, avanzando con Lacan.

Tal como lo expone Freud, la remisión sintomática de una señora por efecto de la hidroterapia, hoy en día muy diversificado en terapias corporales y psicológicas, se producía a un nivel sintomático e *imaginario*. Alejada de sus dinámicas se alivia, pero lo que no se tiene en cuenta, nos decía Freud, es que se ha alejado también de la forma de comercio sexual, por lo tanto la remoción de la causa patógena le brinda la posibilidad de restablecerse, pero al reintegrarse a sus circunstancias de vida se vuelven a instalar los síntomas de la afección.

“Resulta claro entonces que las tareas terapéuticas que la neurastenia requiere deben ser abordadas, no en los institutos de cura de aguas, o mejor dicho no sólo apuntando a un alivio sintomático sino que adentrándose a las circunstancias vitales de los enfermos, a su mundo discursivo, a su posición subjetiva”. (Freud, OC III: 267)

Ahora, volviendo a la idea que nos entrega Freud acerca de la masturbación (adicción primordial) tenemos que tener en cuenta ciertas hipótesis:

- adicción primordial: como renuncia pulsional
- adicción primordial: producción de síntomas neurasténicos, vía inadecuada (por su parcialidad) de alivio sexual.
- adicción primordial: presión moral por el acto
- y más adelante, en el Malestar en la Cultura, agregará las restricciones sexuales como una de las causas del dolor de existir.

“(…) la masturbación es mucho más frecuente de lo que se suele suponer y ejerce su nocividad no sólo mediante la producción de síntomas neurasténicos, sino además por mantener a los enfermos bajo la presión de un secreto que sienten deshonesto”. (Freud, OC III: 268)

Por lo tanto, la masturbación estaría asociada en este momento de la obra de Freud a una conducta sexual inadecuada, de descarga parcial, que conduciría a crear neurastenia, a la vez que conllevaría un sentimiento de culpabilidad de acuerdo a los

cánones sociales. En tanto, la falta de satisfacción sexual sería la causante de neurosis de angustia.

A esta hipótesis freudiana podríamos agregar, y avanzando un poco, que la descarga sexual parcial diagnosticada por Freud es propia de la sexualidad humana por estar atravesados por el lenguaje, por estar tocados por la falta. Lacan lo nomina como “no hay proporción sexual”. Y de alguna manera esa renuncia es con la que todo ser humano se las tiene que arreglar, por lo tanto el diagnóstico freudiano de la necesidad de cancelar el dolor de existir forma parte del proceso de subjetivación.

(...) una puntualización enteramente análoga vale para todas las otras curas de abstinencia, que tendrán un éxito sólo aparente si el médico se conforma con sustraer al enfermo la sustancia narcótica, sin cuidarse de la fuente de la cual brota la imperativa necesidad de aquélla. “Habitación” es un mero giro verbal sin valor de esclarecimiento; no todo el que ha tenido oportunidad de tomar durante un lapso morfina, cocaína, clorhidrato, etc., contrae por eso una adicción a esas cosas. Una indagación más precisa demuestra por lo general que esos narcóticos están destinados a “sustituir” –de una manera muy especial- el goce sexual faltante, y cuando ya no se pueda restablecer una vida sexual normal, cabrá esperar con certeza la recaída del deshabitado. (Freud OC III: 268)

En este párrafo se vislumbra una idea fundamental de Freud que jamás abandonará. Y es una idea que ahondaremos en el siguiente apartado: La compensación.

- **Compensación**

Un tercer aspecto que encontramos en Freud es un concepto fundamental en la adicción: la compensación.

Freud nos cuenta que “el aparato psíquico sólo responde a la ley de la ventaja, no es educable. Sería incapaz de renunciar a una satisfacción si no se le ofreciera a cambio una “compensación”, es decir, un “plus de goce” a cambio de aquel goce directo al que se renuncia” (López, 2007: 24)

Esa renuncia pulsional que Freud nos anticipa como uno de los malestares de la existencia humana cobra su compensación en la enfermedad y también posteriormente en su obra agrega que toda neurosis cobra su compensación en dolor, siendo ese dolor, “dolor de existir” y una manera de poner una barrera ante ese dolor es la adicción.

Podríamos decir que la compensación a esa renuncia es la adicción. Siempre que se renuncia el aparato psíquico pide a cambio una indemnización. Y esa adicción que también es la compensación a la renuncia opera como cancelación tóxica del dolor de existir, más explícitamente es la compensación del dolor de la privación.

Todo ser humano busca aplicar ciertos artilugios para la cancelación del dolor, pero cuando el subterfugio que se busca es a través de un tóxico que transforma el quimismo del cuerpo, entonces, hablamos de *cancelación tóxica del dolor*.

Y en consecuencia cuando cancelamos tóxicamente el dolor también *evitamos el encuentro con el Otro*, que justamente es *evitar encontrarse con la castración*.

El encuentro con la lengua, con el Otro siempre es con pérdida, la satisfacción de ese encuentro contiene una pérdida. Esa pérdida es la que se intenta obviar, interponiendo una sustancia tóxica, que en palabras de Freud, permitiría mantener ese autoerotismo sin la pérdida, pero a cambio lo que se obtiene es una adicción a esa sustancia, a ese Otro. La compensación a esa renuncia es la adicción.

En estos casos no habría renuncia a una satisfacción sexual autoerótica que implicaría algo del encuentro con el Otro, del pasaje por la castración, la simbolización de la orden del deseo, la simbolización de la pérdida de un ideal referente, de algo del Otro y de su

propia falta, sin una compensación de esa renuncia que en la lógica freudiana sería la enfermedad.

Por lo tanto, la adicción al Otro, como objeto, mantiene una ligazón al objeto que le permite tener la ilusión de acompañamiento, la ilusión de Otro completo y que a la vez lo completa.

Desde ahí la privación del tóxico, no es en primera línea un objetivo del tratamiento sino es acompañada de una apertura y amplificación del campo de satisfacciones del sujeto y de una manera distinta de ubicarse respecto a la pérdida y no de una simple apelación al dominio de sí, para la mantención del ideal completo del Otro.

Hacia 1905, Freud establece una analogía entre toxicomanía y la neurosis en general, es decir que va más allá de la relación causa-efecto que habría establecido entre la neurastenia (masturbación) y las adicciones.

“la naturaleza de estas enfermedades reside en perturbaciones de los procesos sexuales, vale decir, aquellos procesos orgánicos que signan la formación y el empleo de la libido genésica. Y es casi inevitable imaginar estos procesos como de naturaleza química en último análisis, de suerte que sería lícito individualizar en las llamadas neurosis actuales los efectos somáticos, y en las psiconeurosis –además de ellos–, los efectos psíquicos de las perturbaciones del metabolismo sexual. Desde el punto de vista clínico se impone sin más la semejanza de las neurosis con los fenómenos producidos a raíz de la intoxicación con ciertos alcaloides y la abstinencia de ellos...”
(Freud tomo VII (1906): 270)

La analogía parece consistir en que, tanto en la neurosis como en la adicción a las drogas, se trata de una “abstinencia” de satisfacción sexual, y de una vía indirecta o sustitutiva para compensarla o reemplazarla.

Es decir, habría una abstinencia de satisfacción sexual pero siempre y cuando también se plantee una compensación frente a esa renuncia (ley de la ventaja del aparato psíquico) la compensación vista como plus de goce es la adicción. Compensación de esa

falta, complemento de esa pérdida, que colma, como un intento de sostener completo al Otro.

El consumo se busca como complemento a esa renuncia y la adicción se instala como suplemento de esa pérdida.

Es por esta razón, que en la adicción falta la falta, y así lo vemos en la clínica con los pacientes, pero ¿de qué se trata esa falta? Podríamos decir que se trata de la falta del goce, es decir, podríamos pensar que existe una satisfacción sexual acompañado de un goce, que lo entendemos como ese resto, esa parte que falta, la renuncia, la castración, el lugar vacío. Eso que moviliza. El objeto a. Eso que se presenta como la ilegalidad en la sexualidad. Esa ilegalidad es parte del deseo, lo conforma. Es por esta razón que siempre se busca.

El yo neurótico, como veíamos en la primera parte³⁸ de esta tesis, también opera como la compensación a esa renuncia pulsional, el pago por haber renunciado. Renunciamos a una idea de satisfacción completa y plena, a esa fusión con la madre, en vez de eso nos quedamos con satisfacciones sustitutivas, con un “yo”. Un yo soy...

Encontrarse con Otro significa acceder a esa falta, en tanto permanecer en el autoerotismo es intentar abolirla, en el autoerotismo falta la falta.

Freud nos muestra de manera ejemplar el uso del Uno mismo en el autoerotismo que está a la base de la adicción con Dostoieski y el juego:

“El vicio del onanismo aparece sustituido por la manía del juego, derivación esta que se trasluce en la insistencia sobre la apasionada actividad de las manos. Real y efectivamente la furia del juego es un equivalente de la antigua compulsión onanista. (...) Lo irrefrenable de la tentación, los solemnes y nunca respetados juramentos de no volver a hacerlo, el placer atolondrante y la mala conciencia de que uno se arruinará (suicidio), se han conservado inmutados a pesar de la sustitución”. (Freud OC XXI:190)

La adicción sería por un lado, la recuperación maníaca del objeto perdido, y que es lo mismo que nominarlo como la compensación de la renuncia pulsional.

³⁸ Específicamente en el Capítulo III

“A esta altura de la lectura freudiana, se extrae desde sus planteamientos una formulación con las precauciones del caso, una primera hipótesis: la pérdida original de la Cosa (das ding) provoca que todo objeto de la elección sexual sea sustitutivo y deje, lógicamente, un resto de insatisfacción. La droga viene a colmar el lugar vacío de ese resto y opera en lo inconsciente como una recuperación maníaca, necesariamente fallida de “la cosa”. El mecanismo operante si seguimos esta lógica es renegatorio: reniega la castración, aunque gira entorno a ella, para encontrarla nuevamente como falta (el bajón)”. (López, 2007:26)

La pérdida original es la que genera esta cadena de sustituciones para colmar ese lugar vacío, y en la adicción la vuelta es doble, si se niega la castración y se sustituye por ese objeto que se postula como único pero que en definitiva, frente a esa atribución, no viene más que nuevamente la castración.

En todos esos giros con el objeto se advierte otro dato, y es que la intoxicación también se presenta como el efecto de una incapacidad para establecer una mediación entre el sujeto y el objeto, función que generalmente se le otorga a la fantasía, la fantasía en términos simbólicos, en términos de espacio abierto al movimiento, al juego, a la circularidad, a la transición y por qué no a la escritura.

Freud dice (...) la fantasía inconsciente mantiene un vínculo muy importante con la vida sexual de la persona: en efecto, es idéntica a la fantasía que le sirvió para la satisfacción sexual durante un período de masturbación. El acto masturbatorio (en el sentido más lato: onanista) se componía en esa época de dos fragmentos: la convocación de la fantasía y la operación activa de autosatisfacción en la cima de ella. Como es sabido esta composición consiste en una soldadura. (Freud, Tomo IX: 142)

La soldadura la entenderemos entonces como el elemento bisagra entre la convocación de la fantasía y la operación activa de la autosatisfacción, esta soldadura sirve para que en momentos posteriores se de paso a otras satisfacciones sustitutivas de esa primera satisfacción.

Originariamente la acción era una empresa autoerótica pura destinada a ganar placer de un determinado lugar del cuerpo, que llamamos erógeno. Más tarde esa acción se fusionó con una representación-deseo tomada del círculo del amor de objeto y sirvió

para realizar de una manera parcial la situación en que aquella fantasía culminaba. Cuando luego la persona renuncia a esta clase de satisfacción masturbatoria y fantaseada, la fantasía misma, de consciente que era, deviene inconsciente. Y si no se introduce otra modalidad de la satisfacción sexual, si la persona permanece en la abstinencia y no consigue sublimar la libido, vale decir, desviar la excitación sexual hacia una meta superior, está dada la condición para que la fantasía inconsciente se refresque, prolifere y se abra paso como síntoma patológico, al menos en una parte de su contenido, con todo el poder del ansia amorosa. (Freud IX: 143)

La noción de *soldadura* también adquiere relevancia en los desarrollos posteriores de Lacan, en la medida que puede homologarse sin forzamiento a la noción de anudamiento del nudo borromeo. Es necesario que las dimensiones real, simbólico e imaginario de la cadena establezcan entre ellas la buena soldadura para que un sujeto no padezca los efectos del desanudamiento, uno de los cuales es la compulsión a consumir sustancias tóxicas para suplir dichas fallas. Es anudar algo del cuerpo con la representación simbólica, es ubicar, darle un registro corporal a la pulsión. Soldadura como el lenguaje del cuerpo. Por lo tanto, así como el encuentro con el lenguaje introduce la falta también hace efecto de bisagra.

La adicción por tanto es un acto compulsivo que intenta sortear las soldaduras que se han construido en ese cuerpo, yendo directo al encuentro con el objeto. Este acto se presenta como un intento de instalar una barrera a un real, un desborde de excitación llamado dolor.

Aunque resulte extraño, Freud volverá, seguramente sin saberlo, a la primera idea fisiológica donde la droga ocupaba un lugar de defensa, de límite contra la invasión de un algo real, nombrado como “dolor”. Será en el malestar en la cultura donde planteará que ante el dolor de existir le quedan al sujeto dos recursos: o desconocer el límite que el dolor impone a la felicidad (al goce) insistiendo en una ilusión vana de felicidad, o conformarse con algo más modesto: la defensa o cancelación del dolor mediante algún lenitivo. Es en este segundo grupo de recursos, el de los “quitapenas”, donde ubica a las drogas, y no en el primero. Esto quiere decir: la relación entre la intoxicación y el goce es una fantasía del adicto; la droga no es más que una defensa (López, 2007: 28-29)

Esa idea de defensa, de cancelación de un dolor, es la que veremos reaparecer, sin duda metafóricamente en la teorización freudiana posterior, ya sea relacionada con el quimismo de la sexualidad como tóxico endógeno, o con el “dolor de existir” en la insatisfacción como privación exógena.

En una primera etapa la sexualidad era una energía química que en ausencia de satisfacción suficiente, se convierte en una carga tóxica que requiere de ciertos atenuantes, llamados por Freud “subterfugios”, para entendérselas con el efecto traumático de esa cantidad no descargada. (López, 2007: 29)

Por lo tanto, Freud nos plantearía dos funciones de las adicciones, por un lado la función de “quitapenas”, en tanto, a través de una prohibición exógena aparecería en el sujeto un “dolor de existir” debido a la renuncia propia de la entrada en la cultura. Y por otro lado, se presentaría como el resultado del disarmónico encuentro con otro en la sexualidad, transformándose ésta en un toxico endógeno, que habría que hacer algo con ella.

Lacan lo retomará para plantear que todo sujeto se encuentra con esta dificultad en la sexualidad, denominándolo con su famosa frase “no hay proporción sexual” que explicaría esa diferencia, esa disarmonía de encuentro, esa imposibilidad de relación, esa falta de proporción.

Ante aquella intoxicación de origen endógeno, el sujeto se defiende, con éxito desigual mediante otra intoxicación de origen exógeno: con una sustancia que siendo veneno, es medicina a la vez. (López, 2007:29)

La ausencia de asunción de la falta en el Otro y en Uno es lo que no permite una circulación del intercambio sexual con el Otro, que termina por convertirse en carga tóxica y por ende la búsqueda de “subterfugios” para lidiar con el dolor y así mismo se mantiene la idealidad de la completud del Otro.

En ese contexto la sexualidad que siempre es insatisfecha también es un tóxico al que se le puede necesitar oponer otro tóxico, un “subterfugio” cancelatorio: la sustancia adictiva.

- **Consolación**

Una cuarta idea que también encontramos en Freud es la función de consolación, que va unida a la función de compensación y no se separan como conceptos, pero sí incluye un aspecto interesante a destacar e imprescindible para la comprensión de la adicción como cancelación tóxica y no como pase al paraíso del goce.

Según Héctor López, en la intoxicación se idealiza y magnifica un efecto fulminante de goce. Sin embargo, debemos entender a la adicción, es decir, a la función de compensación y **consolación** del tóxico como experiencias parciales de placer, que ante el fracaso de la fantasía, el tóxico se pone en su lugar, proporcionando una satisfacción a la que no podemos llamar “sustitutiva” (en el sentido metafórico) como la del síntoma, el yo, el humor, los sueños, o la creación artística, sino simplemente paliativa. Es decir, la “consolación es el establecimiento de una defensa contra el goce” (López, 2007, 33).

Por lo tanto, la experiencia de placer no se define por una condición positiva, sino por una atenuación del displacer. Esto nos abre paso a pensar que cuando creemos en el espejismo de la adicción nos quedamos presas de la imaginarización del tóxico viendo sólo su condición positiva de placer y un efecto “cautivador”³⁹ de goce y no su función de suspensión del displacer y su efecto calmante.

El tóxico se inclina más hacia el placer, como suspensión del displacer, que al goce.

“Cuando Freud ubica a la intoxicación por drogas como una conducta que forma parte de la serie de elementos que sirven de “consolación” al sujeto, debemos entender que el “consuelo” no es precisamente un pase al paraíso del goce, sino, por el contrario, el establecimiento de una defensa contra él, obteniendo a cambio ese poco de satisfacción (atenuación del displacer) que nos proporcionan los elementos de la serie”. (López, 2007:33)

39 De Cautivar (Del lat. captivāre):

1. tr. Aprisionar al enemigo en la guerra, privándole de libertad.
2. tr. atraer (l ganar). Cautivar la atención, la voluntad.
3. tr. Ejercer irresistible influencia en el ánimo por medio de atractivo físico o moral.
4. intr. Ser hecho cautivo, o entrar en cautiverio.

El consuelo es ante la renuncia, que es doble, se renuncia al entrar en la cultura, según Freud, y se renuncia a la completitud, según Lacan (esto lo veremos más adelante). Esta renuncia se define como la atenuación de displacer. “La cultura misma, por su estructura, acarrea esa marca de la represión del goce que es la insatisfacción, el malestar, el dolor de existir”. (López, 2007:33)

Pero esta renuncia no es tan sencilla, se renuncia en el momento en que se entra en cultura, por lo tanto en la medida que se va estableciendo la represión se abandona el autoerotismo infantil. Eso es entrar a la vida.

Con Freud sabemos que, la sexualidad infantil es autoerótica, es decir, es un momento que para el futuro sujeto no hay aún posibilidad de acceso al Otro, en su dimensión de Otro incompleto. Esto es lo que se evita con el subterfugio de la adicción, quedándose en un rodeo ilusorio para intentar sostener al Otro completo.

“Esta es sin duda la condición estructural y universal como tributo a la cultura. La “solución” a esta insatisfacción requiere necesariamente de algún tipo de adicción, ya sea a objetos reales (sustancias químicas) o a objetos imaginarios (fantasías repetitivas, ficciones artísticas, etc.) ya sean perjudiciales e inofensivos”. (López, 2007:35)

Pasamos entonces desde una condición autoerótica infantil a una elección de objeto, en ese proceso nos vamos incorporando al plan de la cultura, en este tránsito (desde el autoerotismo a la elección de objeto) hay una pérdida del cuerpo, una renuncia pulsional. Luego, en “Duelo y Melancolía” Freud nos dice que cuando ese objeto elegido falta también intervienen otras defensas como es la acción de los tóxicos para tratar esa falta insoportable.

Todo uso de tóxico apunta a calmar el dolor de una “abstinencia” que es anterior. No es adicción a las drogas la que produce, ante su falta, la abstinencia, sino que es la abstinencia como falta estructural del objeto, la que produce necesariamente un objeto adictivo como suplemento, y en todo sujeto hay algo de esto. Pero es de esa falta estructural finalmente de la que se defiende el sujeto.

Freud nos dice en “Duelo y Melancolía” que:

“Cuando la falta del objeto se torna insoportable, deben intervenir otros medios de defensa, entre los cuales menciona la acción de los tóxicos. Compara entonces la intoxicación alcohólica con la manía como reacción extrema de defensa ante la abstinencia forzada del objeto. “Podemos atrevernos a decir que la manía no es otra cosa que un triunfo así, sólo que en ella otra vez queda oculto para el yo eso que él ha vencido y sobre el cual triunfa. A la borrachera alcohólica, que se incluye en la misma serie de estados quizás se la pueda entender de idéntico modo (en la medida en que sea alegre); es probable que en ella se cancelen, por vía tóxica, unos gastos de represión” (Freud, OC XIV, 1915: 251-252)

Si tomamos para analizar las palabras de Freud literalmente podemos concluir “(...) cuando la falta del objeto se torna insoportable (...)” es decir, cuando la falta del objeto se torna insoportable y entonces se mantiene al Otro completo en el lugar del todo absoluto y el sujeto en la sumisión infantil entorno a este Otro, entonces “deben intervenir otros medios de defensa, entre los cuales menciona la acción de los tóxicos”.

Al entrar en sociedad Freud nos advierte que hay una transacción que se juega en todo ser humano y así como hay una renuncia también hay una compensación y consolación de esa pérdida, para que el paso por esa renuncia se haga factible el sujeto a lo largo de su historia se ha inventado objetos transicionales. Es así como veíamos en el primer capítulo que en cada complejo existía la alternativa entre la nostalgia por esa relación o el pasaje hacia la sublimación de esa relación. Ese pasaje es realizado con la ayuda de medios u objetos transicionales.

Por eso, lo que los especialistas llaman “síndrome de abstinencia” como fenómeno privativo de los consumidores habituales de sustancias tóxicas, es en realidad un efecto de estructura de todo sujeto que, desde su pasaje por la castración, vive en estado de abstinencia, no encontrando más que “objetos transicionales” para defenderse del dolor de la privación. Entonces decimos: primero la abstinencia, luego la droga. (López, 2007:33)

Sin embargo, ¿qué hace a un sujeto buscar como mediación la adicción? Podríamos decir que la dificultad en el pasaje, la dificultad en la renuncia a la completud, y a las satisfacciones, la dificultad en el tratamiento del organismo como cuerpo, la dificultad

en asumir la falta, y sobre todo para los ojos de Freud una dificultad en la tramitación de la satisfacción sexual, eso que con Lacan llamaremos “no hay relación sexual”.

Freud, en “lecciones de introducción al psicoanálisis” vuelve a hablar de la sexualidad como un “metabolismo químico” ahora como metáfora, “y el modelo de esa metáfora es el efecto de las sustancias tóxicas. Freud habla de “analogías” (como lo había hecho en 1906) entre la falta de satisfacción sexual y cierto estado tóxico. La intoxicación endógena deja de ser una realidad química para convertirse en una falta de tramitación simbólica del deseo sexual, del mismo modo que la intoxicación exógena con sustancias, es un intento de aliviar la primera: una intoxicación (con drogas) estaría destinada a cancelar el dolor de la intoxicación sexual”. (López, 2007:38)

Por lo tanto siempre en la intoxicación con drogas habría una falta de tramitación simbólica del deseo sexual, siempre sería una ortopedia ante esa falla que nos constituye.

La falta de tramitación simbólica del deseo sexual, sería la posibilidad de arreglárselas con la falta en el Otro, y del Otro, la disarmonía de los cuerpos, la no proporción del encuentro y la no satisfacción absoluta del deseo y saber hacer con ese resto en circulación.

El adicto se ve amenazado por el vértigo de lo real, debido a alguna falla particular en el desprendimiento del objeto. En esa instancia, que no es sin angustia, el sujeto le opone el recurso a la droga como barrera contra el goce. (López, 2007: 41)

Freud también nos advierte que existen diferencias en las elecciones que hacemos sobre ciertas permutaciones, su efecto dependen por un lado, del contexto cultural, de la red significativa que las sostienen, así como, por otro lado, la posibilidad de simbolizar la falta, por medio de transacciones que permitan una satisfacción secundaria.

Para Freud, la droga es un recurso entre otros, por cierto (en los pueblos llamados “primitivos” el consumo de sustancias tóxicas formaba parte de rituales, fiestas y ceremonias, siendo una trasgresión prescrita, no una adicción), mediante el cual un sujeto cuyo fantasma vacila, encuentra en ella un precario suplemento para sostener la imagen de un deseo, sin poder simbolizar una satisfacción. Otras técnicas mejor mediatizadas por lo simbólico son la ficción artística por ejemplo, alcanzan la ventaja

de un goce, por haber sabido renunciar a la satisfacción directa. El adicto sólo se defiende de lo real; el artista en cambio “sabe hacer” con su defensa un producto de intercambio simbólico. (López, 2007: 42)

En la adicción el efecto del objeto tóxico toca al cuerpo sin piel, lo interviene sin el recurso que hace de frontera o de soldadura. A diferencia de aquellos subterfugios que contienen la falta y funcionan como mediadores dejando un espacio abierto entre la pulsión y la satisfacción sustitutiva y relanzan el deseo a otra cosa.

La serie de mediaciones como dice Freud (1927), comienza con la neurosis, culmina en la locura, y comprende la embriaguez, el ensimismamiento y el éxtasis” (López, 2007: 40)

Ahora, otra mediación posible para el sujeto es el humor, Freud se detiene a hablarnos de él para decirnos:

“(…) el humor, permite al mismo tiempo que la defensa, el acceso a un goce posible. En el humor el superyó calla su voz intimidatoria y, sorpresivamente, se decide a asumir un papel protector con respecto al sujeto”. (López, 2007: 40). Protector en el sentido de organizador del goce en el deseo mismo. El humor podríamos decir se hace cargo de su deseo con la cuota de falta para hacerlo circular y a través de ese proceso rehúye el sufrimiento.

“Todo pareciera indicar una diferencia esencial entre el humor y la intoxicación: el humorista (pero también el artista, incluso el espectador) triunfa donde el adicto fracasa”. (López, 2007:40)

- **Trueque con la Cultura**

Freud, en el “Malestar en la Cultura” y en la “Nerviosidad Moderna” es muy claro al plantear que el sujeto para entrar en cultura tiene que ceder en sus pulsiones, esta es la quinta idea que queremos desarrollar de los planteamientos de Freud respecto a la adicción.

“Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales”. (Freud, 1999c: 168)

Este trueque con la cultura no se realiza sino con la ayuda de ciertos calmantes y en algunos casos este sedativo se convierte en adicción.

Según los postulados freudianos ampliamente expuesto en el “Malestar en la Cultura” y ya enunciados en el “Porvenir de una Ilusión”, en el trueque con la cultura tenemos dos ejes fundamentales: el primero, dice relación con la renuncia pulsional del sujeto para poder constituir una organización social y así mismo favorecer la sublimación y en segundo lugar, la regulación de la agresividad de una comunidad.

El doble efecto que consigue esta renuncia pulsional -no sin pagar un coste, lo sabemos- es permitir así mismo tejer las coordenadas primero para la sobrevivencia en comunidad y luego y sobre todo para el progreso social.

Por lo tanto, siguiendo a Freud se renuncia a las pulsiones para conseguir constituir comunidad pero con el coste del malestar.

En este tiempo el malestar está relacionado a esa renuncia, luego en “Más allá del principio del placer” Freud nos anuncia que el malestar es intrínseco a la existencia humana.

Si nuestra existencia contempla ese malestar, de lo que se trata en palabras de Freud es de disminuir el displacer, para eso utilizamos ciertos artilugios como la intoxicación.

El objetivo es rebajar el malestar, lejos está la felicidad como propósito de la intoxicación, lejos está el espejismo de la satisfacción pulsional y la obtención de

placer. Lo que se intenta evitar es el dolor de existir, por medio de un subterfugio: el tóxico.

“Se diría que el propósito de que el hombre sea dichoso, no está contenido en el plan de la “Creación”. Lo que en sentido estricto se llama felicidad corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas, con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como fenómeno episódico. Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar, estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado” (Freud, 1999f).

La felicidad no sería otra cosa que la satisfacción repentina, momentos en forma de hitos son los que producirían ese placer, en ningún caso la satisfacción como estado. No es comer lo que produce satisfacción es no tener más ganas de comer, ese es el principio del placer. Por tanto, en la adicción lo que se intenta justamente es evitar el displacer, anteponiendo una barrera al goce, compensando esa renuncia, pero este mecanismo tiene una dificultad rara vez advertida por cualquier consumidor o por cualquier ojo a simple vista y es que *anula la posibilidad de sublimación*. Entonces, con la adicción un sujeto se defiende del displacer, *anulando su deseo*. La adicción no aspira al placer ni a la felicidad.

Este sufrimiento por la cultura que Freud diagnostica no deriva solamente de la renuncia pulsional, que hemos visto hasta ahora, sino que amenaza desde otros tres lados:

“Desde el cuerpo propio, que destinado a la ruina y disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro”. (Freud, 1999f: 76-77)

La regulación de este último padecer es el que nos trae mayor sufrimiento, y los dos ejes fundamentales “renuncia pulsional” y “regulación de la agresividad” están íntimamente imbricados en el padecer de la relación con un otro. Es decir, al entrar en cultura lo que se intenta a partir de Freud es organizar los vínculos, a través de la renuncia pulsional y

la regulación de la agresividad. Porque para hacer comunidad es necesario esa ordenación en las generaciones de los hombres.

Un método para protegerse de la sociedad de los hombres, nos dice Freud, es la soledad, como una manera de desprenderse de las demandas sociales, sin embargo, esa anhelada soledad es difícil de conseguir sin a su vez una cuota de sufrimiento. Otro sistema más tosco pero también eficaz es la intoxicación, pero este subterfugio altera nuestro quimismo. Y ese es un gran punto, debido a que la intoxicación al intervenir sin palabra nuestro cuerpo, atraviesa las posibilidades simbólicas del sujeto tocando directamente lo real de éste (cuerpo), sin mediación, entonces el cuerpo queda tomado por ese real como puro organismo.

Freud nos dice en el Malestar en la Cultura:

“La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa: nos trae hartos dolores, engaños, tareas insolubles. Para soportarla, no podemos prescindir de calmantes. (...) Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones, que nos hagan valuar en poco nuestra miseria: satisfacciones substitutivas, que la reduzcan y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas” (Freud, 1999f: 75)

Por tanto, una de las problemáticas que suscita la adicción es que no sólo hace barrera protectora ante el displacer sino que hace también barrera al placer, volviendo insensible al sujeto. En esto me detendré más adelante, cuando hablemos de la operación farmakón.

Aparte de responder a un malestar cultural el consumo de drogas instalado como adicción responde al discurso en el cual se inserta, dependiendo de eso cobra importancia los significantes que rodean su uso.

Sabemos por la historia de las drogas y también como veíamos en la primera parte de esta tesis, que dentro de ciertas sociedades, tribus, sociedades indígenas, el uso de drogas alcanza nuevos significados, porque se inserta en una red significativa que ubica esa actividad en otro lugar, diferente a la miseria social en el cual se inserta en las sociedades postmodernas. Sin obviar las propiedades químicas de los tóxicos que lo hacen ser un objeto más susceptible de ser ubicado como resto, nos interesa ese lugar de

deshecho con el cual el sujeto se identifica y termina siendo él mismo objeto de flagelo social.

“Debemos tener en cuenta que lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con los “quitapenas” es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación” (Freud, 1999f:78)

Por lo tanto, la adicción a tóxicos tiene por función, siguiendo a Freud:

- la obtención de cierta cuota imaginaria de independencia: que es una pseudo-independencia,
- ejercer de quitapenas al sufrimiento por la renuncia pulsional, por la imposibilidad externa de satisfacer las pulsiones o simplemente por el sufrimiento inherente al ser humano: subterfugio momentáneo que además amenaza con demandar cada vez más,
- dejar al cuerpo sin deseo: como protección ante la no satisfacción de las pulsiones, y ante la demanda que hace el cuerpo, y así mismo pretender controlar el organismo.

“Así como la satisfacción pulsional equivale a dicha, así también es causa de grave sufrimiento cuando el mundo exterior nos deja en la indigencia, cuando nos rehúsa la saciedad de nuestras necesidades. Por lo tanto interviniendo sobre estas mociones pulsionales uno puede esperar liberarse de una parte del sufrimiento” (Freud, 1999f: 78).

Al intervenir sobre estas mociones pulsionales obtenemos dos cuestiones, por un lado la insensibilidad ante el aparato placer-displacer, así como dejar al cuerpo sin deseo.

Otra técnica para la defensa contra el sufrimiento se fundamenta en la realización de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato psíquico consciente, por la cualidad de sorprender al sujeto y abrirse hacia lo novedoso, es por eso que el proceso gana en flexibilidad.

“He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobre todo cuando se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de trabajo psíquico e intelectual”. (Freud, 1999f: 79)

A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, le llama la facultad para la sublimación (Freud, 1999c:168).

La sublimación por tanto contiene algo del deseo pero abre las posibilidades a lo nuevo que sorprende haciendo lazo social. Y es preciso saber que la propia sublimación contiene en sí misma la falta.

“Los puntos débiles de este método residen en que no es de aplicación universal, pues sólo es asequible para pocos seres humanos. Presupone particulares disposiciones y dotes, no muy frecuentes en el grado requerido. Y ni siquiera a esos pocos puede garantizarles una protección perfecta contra el sufrimiento”, “Quien nazca con una constitución pulsional particularmente desfavorable y no haya pasado de manera regular por la transformación y reordenamiento de sus componentes libidinales indispensables para su posterior productividad, encontrará arduo obtener felicidad de su situación exterior, sobre todo si se enfrenta a tareas algo difíciles. Como última técnica de vida, que le promete al menos satisfacciones sustitutivas, se le ofrece el refugio de la neurosis, refugio que en la mayoría de los casos consume ya en la juventud. Quien en una época posterior de su vida vea fracasados sus empeños por obtener la dicha, hallará consuelo en la ganancia de placer de la intoxicación crónica”. (Freud, 1999f: 84)

Es decir, aquellos sujetos que no pudieron ubicar en el cuerpo sus pulsiones y conseguir abrirse a canales de sublimación tenderán a evitar el sufrimiento a través de métodos más invasivos que toquen la economía libidinal del propio cuerpo.

La sublimación como tal, implica acceder a una permutación de la pulsión sexual por otra no sexual pero emparentada con ella, pero este trueque debe contener la pulsión y relanzar el deseo haciendo lazo social, la sublimación por tanto contiene en sí misma algo de la falta, de la efracción y es por eso que reenvía el deseo.

Vimos en la primera parte de esta tesis que pueblos simples a pesar de su sencillez se habían hecho cargo de las cuestiones más complejas de una sociedad humana.

Una manera de sublimar aquellos aspectos difíciles de tratar en un grupo es vía producción cultural local. En ciertas tribus se otorga un lugar importante al paso de la minoría de edad a la mayoría de edad, así como pasar a ser ciudadano de la comunidad, para este paso, se establecen ciertos ritos de iniciación que contienen el paso de un lenguaje a otro; en Chiapas por ejemplo, se hacía pasar al niño por un túnel que simulaba el pasaje por momentos difíciles, peligrosos y monstruosos de la vida, así de esta manera, los pueblos originarios se hacían cargo de procesos inconscientes que rigen a cualquier comunidad como es ir más allá de la lengua materna, que no es más que superar la relación pre-edípica de fusión con la madre, y arreglárselas con las necesidades, demandas y frustraciones de la vida en comunidad. Esto también lo vemos ejemplificado en pueblos originarios en la arqueología de las familias, en sus ordenamientos jerárquicos, como una manera de ordenar los lugares en las generaciones.

De hecho según Freud la cultura sirve para dos fines: “la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”. (Freud, 1999f: 88)

“Debemos entender que el paso cultural es la sustitución del poder individual por el poder de la comunidad, es limitar la satisfacción individual en nombre de un bien en común”. (Freud, 1999f: 94)

El malestar por un lado es por las restricciones que nos impone la sociedad y sus demandas, pero por otro lado, el dolor de existir es una condición inherente al ser humano por ser un sujeto “*hablante, sexuado y finito*”.

Si bien, es la cultura la que según Freud nos proporciona la mayor cantidad de malestar, es también una cuestión argumentada por Freud, que la insatisfacción no se acaba ahí, sino que es inherente al ser humano, como regla general de la sexualidad⁴⁰.

⁴⁰ Freud hace alusión a la represión orgánica, que progresa junto con la cultura la defensa orgánica de la nueva forma de vida adquirida por la marcha recta, así como también por la bisexualidad que aún sigue siendo muy oscura en el ser humano.

“Es importante saber que la cultura no sólo debe administrar la libido sexual de sus integrantes, según Freud, sino que también las pulsiones agresivas de los sujetos. Con este fin se establecen una serie de normativas para organizar las pulsiones. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión” (Freud, 1999f: 108).

La sociedad por tanto se ocupa tanto de organizar las pulsiones sexuales, así como las pulsiones agresivas nacidas por la convivencia así como aquéllas inherentes a la existencia humana. El objetivo es establecer un orden que permita la convivencia.

“La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitaciones de la vida sexual y de ahí, también el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria”. (Freud, 1999f:109)

La disposición de la sociedad es también mantener la familia domeñada, como una manera de mantenerla bajo su control, lo hemos afirmado en la primera parte de esta tesis. Es una función de auto-conservación para la sociedad que las familias no crezcan, así permanecen bajo su amparo. Esta es una manera de vehiculizar la pulsión agresiva, en tanto fragmenta al grupo, la estrategia es ligar a ciertos integrantes por la vía del amor, con tal que otros queden fuera de la posibilidad de unirse a ese grupo.

De esta manera, la sociedad debe descomponer cuantas veces pueda a la familia para que pierda fuerza como institución y así mismo organiza las pulsiones de los sujetos del grupo.

“Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella”. (Freud, 1999f:111)

La pulsión de muerte es inherente al sujeto por tanto cuando fallan los canales de sublimación tienden a emerger con forma de compulsión a la repetición, en su carácter conservador de la vida pulsional.

Freud dice:

“Dí el siguiente paso en Más allá del principio del placer” cuando por primera vez caí en la cuenta de la compulsión a la repetición y del carácter conservador de la vida pulsional. Partiendo de especulaciones acerca del comienzo de la vida, y de paralelos biológicos, extraje la conclusión de que además de la pulsión de conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir, junto al Eros una pulsión de muerte. (Freud, 1999f:114- 115)

Al programa de la cultura previsto por Freud se opone a la pulsión agresiva. ¿Pero qué hace la cultura aparte de fragmentar a la familia para regular la pulsión agresiva? Freud es claro en entregarnos la respuesta:

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en el interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada. (Freud, 1999f)

Esa agresión no dirigida hacia el otro es recogida por el superyó y entonces la conciencia moral ejerce contra el yo la misma severidad agresiva que el yo había hecho de buena gana hacia otros.

El pasaje subjetivo de autoridad externa a instancia interiorizada como superyó es lo que llamamos conciencia moral y sentimiento de culpa.

Así Freud nos descubre que se siente culpable no sólo el que ha hecho algo malo (en el cristianismo: el pecado) sino que también quién no ha hecho nada malo. (Freud, 1999f: entre 117 y 120)

Es Freud el que desvela que no sólo manifiesta sentimiento de culpa el que ha hecho algo malo, sino que también el que lo piensa y lo siente, por una instancia que nada tiene que ver con agentes externos sino con el propio sujeto.

Freud nos explica que el sentimiento de culpa viene de dos orígenes:

“La angustia frente a la autoridad y más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos”. (Freud, 1999f:122)

Así como la conciencia de culpa en primera instancia no es sino angustia frente a la pérdida de amor, amor social frente a la autoridad; también y en segunda instancia es pérdida de amor ante el deseo de uno.

Lacan lo dice así:

“Lo único de lo cual se puede ser culpable, al menos desde el punto de vista de la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo. Esta proposición, aceptable o no desde el punto de vista ético, pone de manifiesto lo que constatamos en nuestra experiencia. Es por el hecho de haber cedido en su deseo que el sujeto se siente culpable” (Lacan, 1986: 368)

Las tribus en cambio cuando sobreviene la desdicha, no se atribuyen la culpa: la imputan al fetiche, que manifiestamente no lo debido, y lo aporrean en vez de castigarse a sí mismos. (Freud, 1999f:122)

¿En qué cambia la transmutación de la autoridad externa a interna? El cambio es que ahora con el superyó, la renuncia pulsional nunca es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó. Por tanto, pese a la virtuosa renuncia consumada sobrevendrá un sentimiento de culpa, y esta es una gran desventaja económica de la implantación del superyó o, lo que es lo mismo, de la formación de la conciencia moral.

Esta abstención ya no es recompensada por la seguridad del amor de la autoridad sino que se transforma en desdicha constante.

La secuencia temporal sería, entonces: primero renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa (protege de la pérdida de amor) después, la instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral. En el segundo caso, hay igualación entre la mala acción y el propósito malo; de ahí la conciencia de culpa y la necesidad de castigo. (Freud, 1999f: 124)

Esta secuencia igualmente se presenta en la adicción, haremos el recorrido:

En una primera instancia habría una renuncia a lo pulsional que protege de la pérdida de amor y frente a esa renuncia habría una compensación que sería la adicción, luego una vez instalada la autoridad interna se renuncia a la pulsión como consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral. Se iguala la acción y el propósito. Entonces la conciencia moral crece, en la adicción este circuito además se incrementa por la creación del aparato pseudopulsional que luego revisaremos en la operación farmakón.

Entendemos con Freud que la conciencia moral es el efecto de la renuncia pulsional y con la creación del superyó ya no es satisfecho en su cabalidad por lo tanto la renuncia pulsional impuesta desde la cultura reclama siempre más y más renunciaciones, y así mismo “Cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo)”. (Freud, 1999f:125)

El sentimiento de culpa es una variedad tónica de la angustia, de angustia frente al superyó.

Finalmente, tanto el superyó como la cultura, se vuelven exigentes en tanto este mecanismo se refuerza y se acrecienta. Otro punto de concordancia es que el superyó de la cultura, en un todo como el del individuo, plantea severas exigencias ideales cuyo incumplimiento es castigado mediante una angustia de la conciencia.

El mandamiento “ama a tu prójimo como a ti mismo” es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana y un destacado ejemplo del proceder psicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible (...) la cultura descuida todo eso; sólo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo. (Freud, 1999f:138)

Como este mecanismo se va fortaleciendo en el discurso de la adicción podemos decir así como lo explica Freud “Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos en sentimientos de culpa”. (Freud, 1999f:134)

- **Función Farmakón**

Un sexto aspecto interesante que encontramos en Freud dice relación con una idea esencial del farmakón.

En “Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas” Freud expone algo muy interesante. Tanto en el sueño como en muchos conceptos de las lenguas antiguas se prescinde de la negación y podemos encontrar expresados contrarios opuestos.

En relación al sueño como manifestación de lo inconsciente refiere “(...) esa rara inclinación del trabajo del sueño a prescindir de la negación (Verneinung) y a expresar cosas opuestas por medio del mismo recurso figurativo”. (Freud, 1999d: 147)

Así mismo continua con la misma idea refiriéndose ahora a lenguas antiguas “Ahora bien, en la lengua egipcia, esta reliquia única de un mundo primitivo, hallamos un considerable número de palabras con dos significados, cada uno de los cuales designa exactamente lo contrario del otro” (Freud, 1999d:148)

Y lo que nos intenta mostrar Freud en una primera instancia es la unificación de algo por vía de la comparación, es decir, cuando un concepto se crea siguiendo el esquema de diferenciarse de otro o un ente se estructura vía espejo de otro. Así dice Freud “nuestros conceptos nacen por vía de comparación, si estuviera siempre claro, no distinguiríamos entre claridad y oscuridad y, por tanto, no podríamos tener de la primera ni el concepto ni la palabra” (Freud, 1999d:149)

“Puesto que no se podía concebir el concepto de lo fuerte si no era en oposición a lo débil, la palabra que significa “fuerte” contenía un simultáneo recuerdo de “débil” en tanto aquello a través de lo cual llegó por primera vez a existir. Esta palabra no designa en verdad ni “fuerte” ni “débil, sino el vínculo y la diferencia entre ambas, que las creaba en igual medida. El ser humano, precisamente no pudo obtener sus conceptos más antiguos y simples sino por oposición a sus opuestos, y sólo poco a poco separó los dos lados de la antítesis y aprendió a pensar en uno de ellos sin medirlo conscientemente con el otro”. (Freud, 1999d:149-150)

Por lo tanto, siempre que hablamos dejamos la huella del recuerdo, la estela de lo no dicho. Y lo que nos interesa es el entre lo dicho y no dicho, esa bisagra es lo que designa finalmente esa palabra. El *farmakón* contiene en sí mismo algo de esa contradicción y los propios pacientes lo atestiguan “para que me drogue usted ya lo hago yo”. Refiriéndose a cómo el fármaco contiene la posibilidad de remedio y veneno a la vez.

Cabe suponer, asimismo, que el originario sentido contrario de las palabras muestra el mecanismo que, al servicio de múltiples tendencias, ya está prefigurado en el trastrabarse en lo contrario (decir lo contrario de lo que se pretendía) (Freud, Tomo XI: 153).

“De este modo vemos cómo opera, en el campo de lo observable clínico, ese indecible al que Derrida llamó “*pharmakón* platónico” Jacques Derrida “La farmacia de Platón”, en la *Diseminación*. Editorial Fundamentos Madrid 1975, sustancia que es veneno y medicina al mismo tiempo. Indecible que hace patente una falla grosera en la inscripción significativa (*Fort-da*), volveremos a esto más adelante, en cuyo campo se es “remedio” o se es “veneno”, pero no las dos cosas a la vez”. (López, 2007:29)

El adicto sería un sujeto que no ha establecido la “soldadura” (ligadura o anudamiento), necesaria para producir una diferenciación o separación de eso que se constituye en sus opuestos pero que por ligadura se separa simbólicamente en una cosa u otra, por esto la dificultad del tránsito, del pasaje, volveremos a esto más adelante.

Esta mínima referencia permite situar el problema de la adicción en una dimensión que no funciona según la lógica del significante, sino según la indecidibilidad de lo real. Es en este sentido que Sylvie Le poulichet ubica a la sustancia tóxica como un veneno indiferenciado del remedio o una medicina que envenena. (López, 2007: 29-30)

La cara más visible del adicto es la cara del goce, es el sentido del discurso que se inscribe en el orden imaginario, es el semblante que vemos, cuando por medio de una identificación al yo del adicto se imaginariza la experiencia, entonces lo que hacemos al pensar al adicto como sujeto de puro goce, es volver a llenar de sentido una vez más, sosteniendo la ilusión, taponeando la falta del Otro.

Héctor López lo dice así:

“(…) por identificación con el yo del adicto, puede definirse a la intoxicación como una experiencia de goce, pues, desde el psicoanálisis, resulta por el contrario una defensa contra el goce, y un intento, a medias exitoso, de interponer una barrera química contra la invasión de la angustia. Es decir, una búsqueda de encausamiento de la excitación en la vía del placer antes que una voluntad de goce. ¿No definió Lacan al orgasmo, como descarga de angustia?” (López, 2007:31)

Tenemos que advertir que el sujeto cuando recurre a la droga es porque algo ha fallado en la distancia con el objeto, es decir, algo ha fallado en la fantasía en ese proceso de “alucinar el objeto” en su ausencia que Freud explica tan bien en el Proyecto de Psicología para Neurólogo como una función del desarrollo necesario para la constitución en lo que ella depende de la lógica binaria del significante (ausencia-presencia) que otros autores también han llamado constancia objetual.

El recurso droga es la manera del sujeto de interponer la creencia del nivel fantasmático, que tampoco llega a serlo, ante lo real del goce.

A nivel del discurso social se estimula una fantasía del adicto a tóxicos placentera e inofensiva con el objetivo de defenderse del goce mortífero implicado en el acto, no solo por los daños físicos de la sustancia sino por lo que significa que el sujeto se las viera de frente con el objeto de su goce, que desplazado al tóxico se neutraliza.

Habiendo seguido lo más fielmente posible los pasos de Freud, llegamos a una conclusión contraria a la creencia habitual que juzga el acto tóxico como un “pasaje al acto” de deslizamiento hacia el goce, destruyendo toda la barrera cultural. (López, 2007:41-42)

- **Transiciones**

Un último punto importante que podemos extraer de las ideas freudianas entorno a las adicciones, es la dificultad de los sujetos detenidos en una adicción en las *transiciones*.

¿A qué más apela Freud cuando nos dice la masturbación como una “adicción primordial”? Entendemos que refiere a una acción con satisfacción directa, sin una mediación simbólica, el cuerpo se toma en un sentido literal, no hace metáfora tampoco hace *tránsito hacia el Otro*, es decir, falta la tramitación simbólica del deseo y del (des)encuentro con el Otro. No hace metáfora de la imposibilidad de encuentro con el Otro y desde ese mismo lugar no hace tránsito con el Otro, sino todo lo contrario lo evita e intenta suprimir.

Ese tránsito subjetivo siempre se hace con ayuda de ciertos mecanismos. Un autor tan intuitivo como D. W. Winnicott descubre el valor del objeto transicional, cuya necesidad gratuita, pero imperiosa y universal, suple a la madre ausente, con todos los rasgos de la adicción a un tóxico, a tal punto que es nombrado como objeto “sedante” (López, 2007: 37).

El objeto transicional sería ese “medio” que permitiría el pasaje de lo imaginario a lo simbólico, de la ausencia a la presencia simbólica, un anticipo a la emergencia de la transición por la castración simbólica.

“El objeto transicional se puede reemplazar pero en verdad jamás se abandona, y siempre su ausencia genera angustia y desorganización de la conducta” (López, 2007: 37).

El más allá de la masturbación como una “adicción primordial” alude a una acción que no logra una satisfacción sexual en el sentido que no hace un tránsito hacia el otro, hacia la falta, hacia la castración. Es una acción que queda pegada a la validación imaginaria, validación del yo.

En el registro de la masturbación, Freud ubica un primer momento puramente mecánico, autoerótico, compulsivo al que llamaríamos “masturbación automática” sucedido por un segundo momento donde la masturbación se une a la fantasía, dándole un cierto contenido o representación a la satisfacción sexual que ella procura: “El acto masturbador (o en su más amplio sentido, onanista) se dividía por entonces en dos partes: la evocación de la fantasía, y, llegada ésta a su punto culminante, los manejos activos conducentes a la satisfacción sexual. Esta composición es más bien, como ya sabemos, una soldadura. En un principio la acción presentaba un carácter puramente autoerótico, apareciendo destinada a conseguir placer de una determinada zona erógena. Más tarde esta acción se fusionó con una representación optativa perteneciente al círculo de la elección de objeto y sirvió para dar en parte realidad a la situación en que tal fantasía culminaba (López, 2007:27)

Por lo tanto, es necesario que ese objeto transicional, ese medio de sustitución sea lo suficientemente flexible, lo suficientemente intercambiable para que pueda ir progresando en las transiciones que el sujeto haga.

Estos medios que empujan al sujeto a trascender a la primera satisfacción al primer objeto de amor, en definitiva intentan hacer soportable la renuncia, manteniendo en sí mismo dos aspectos: el aspecto de falta del objeto, y su carácter transicional. Esa división la porta el objeto, el medio de pasaje y es lo que está abolido en el objeto tóxico de la adicción.

Por tanto, la adicción supone un lenitivo que busca disminuir el displacer de la renuncia y no es una satisfacción placentera.

Cuando creemos que la causa de la adicción es una búsqueda de felicidad, que la droga es una visita fugaz a cierto paraíso de goce, de satisfacción absoluta, caemos en el *espejismo del adicto*.

Esta ilusión se repite una y otra vez en el discurso social actual, respecto a la adicción, y es también la ilusión del adicto, ellos mismos se presentan como personas entregadas al placer, al “vicio”, con falta de límites sociales. Ese discurso nos hace caer justamente en su propio espejismo ilusorio, desde esa perspectiva no se puede trasponer la fórmula freudiana al fenómeno adictivo, y caemos en la imaginarización del fenómeno, y seguimos presos del espejo de la adicción, nos quedamos en el fantasma psicológico del goce como retorno al “paraíso perdido”, imagen mítica, presente en todo sujeto, adicto o no.

- **Introducción**

De la lectura de los primeros escritos lacanianos extraemos una perspectiva de la familia y la figura del padre que nos da luces para pensar antecedentes clínico-epistémicos que según nuestro análisis son necesarios para la comprensión de la función del Otro en la adicción.

Estos antecedentes nos marcan el camino por la constitución subjetiva en relación al Otro, extrapolable en la actualidad a las formas de Otro que recibimos y producimos como discurso.

Poner en conjunción estos elementos extraídos de los primeros textos de Lacan con la adicción hace emerger ciertos aspectos de la constitución subjetiva, que nos ayudarán en el tratamiento del fenómeno de la adicción.

Por lo tanto, poner en juego el concepto de la función del Otro con la maduración subjetiva en la adicción es la travesía propuesta en esta tesis y sus efectos serán aquellos elementos indispensables para pensar la clínica actual.

Lacan en estos primeros escritos, da indicios de la fundación de su clínica. Nos referimos a la fundación de una nueva clínica para la época, la clínica de la singularidad, el pasaje de lo familiar a lo particular, a partir de los avatares que cada sujeto encuentra en ese itinerario.

Los primeros textos de Lacan, como ya hemos visto, (referente a los años 1936,1938) nos indican la noción de un padre en la realidad familiar y social determinante en la constitución subjetiva de sus hijos.

Los primeros textos lacanianos desvelan un discurso imaginario respecto a la figura paterna, aún no demasiado relacionado con lo que entenderemos después por función paterna, su respectividad familiar y social, o dicho de otra manera las “condiciones sociales del edipismo” -como lo llama Lacan- son el eje de estos primeros escritos. Desde ahí, nos hemos servido del *imaginario teórico primario* en la teoría lacaniana

para avanzar en una lectura psicoanalítica y comprender la operatoria imaginaria del tóxico.

Función paterna -que luego llamaremos Otro- en el fenómeno de la adicción en la neurosis.

Como hemos visto en la primera parte de esta investigación, más adelante, Lacan nos dirá con Levi Strauss, que el padre se trata de una función y entonces podremos observar el efecto de este cambio de perspectiva en la maduración subjetiva.

Ahora veremos cómo ese paso entre complejos planteado en este primer Lacan parte de un eje imaginario, pasa por el ejercicio simbólico para llegar a lo real del cuerpo en la adicción.

El análisis de estos primeros escritos lacanianos nos ha llevado a repensar la noción de familia, función paterna, constitución subjetiva a través de complejos, así como la necesidad de incorporación de elementos antropológicos al análisis psicoanalítico.

El eje fundamental analizado de este primer Lacan es la función paterna para pensar lo imaginario en Lacan, en conjunción con la noción de maduración subjetiva y su trayecto por los complejos.

Este entrecruzamiento nos entrega un resultado para pensar la adicción en la neurosis, específicamente: *la función del Otro*.

La función paterna social, de una familia, sí ejerce efectos significantes en los sujetos, así como también los cambios de las figuras sociales como red significante los tiene, desde ahí debemos estar atentos a las nuevas formas discursivas de Otros y sus efectos significantes.

Somos hablados por esta red de significantes que nos preceden en términos generacionales. Esta red nos habla con anterioridad a la adquisición del lenguaje.

Digámoslo fácil: El Otro como se presente tiene efectos simbólicos, efectos significantes, no es mejor ni peor, ni más bueno ni más malo. La presentación y el

enjambre social determinará nuevas formas discursivas de Otro, nuevas relaciones al Otro, nuevas subjetividades y así mismo nuevas formas de enfermar.

Y lo que viene a decirnos la primera parte de esta tesis y desde dónde comienza la segunda parte es que de entrada de lo que nos tenemos que curar es de la nostalgia por el pasado idealizado de un padre completo que ponía orden y que ha desfallecido su poder organizativo, porque ese es el mito subjetivo desde donde se mueve la humanidad y el desvelo de ello es precisamente hacerse cargo de cómo se presenta en la actualidad las nuevas formas de Otro y sus efectos significantes y así mismo cómo hacer el trayecto subjetivo en lo singular respecto a esta función. La salida es Uno a Uno, como dice Colette Soler en “Lo inconsciente reinventado”.

Avanzando un tramo más en el escrito de 1938, Lacan nos expone el concepto de herencia psicológica para nombrar uno de los mecanismos primordiales en la transmisión de la cultura; herencia cultural que instauraría una continuidad psíquica entre las generaciones en tanto causalidad mental. Desde esta óptica, los complejos estarían lejos de ser fantasías autoengendradas por los sujetos neuróticos. Más bien, pasarían a alinearse con un “linaje” que los pre-existe, así como los determina. Este posicionamiento que Lacan propone en aquel tiempo, daría cuenta, de alguna manera, del efecto sintomático que las generaciones anteriores tienen sobre la estructura del sujeto y clínicamente sobre la etiología de los padecimientos psíquicos que se expresen en generaciones posteriores.

Se dice mucho que este primer Lacan desarrolla una teoría muy apegado aún a un registro imaginario: de la familia, imagos, las figuras paternas, etc.

Para el análisis se ha puesto énfasis a un momento nominado –a posteriori- por Lacan como “*imaginario*”, el cual nos ofrece luces de algunos elementos interesantes a la hora de analizar la adicción en la neurosis.

¿Por qué lo imaginario?

Porque es en ese espejo donde encontramos el fenómeno particular de la adicción en conjunción con el discurso social actual. En palabras de Sylvie le Poulichet:

“Es en la cualidad de la queja de los toxicómanos que entran en tratamiento, por un lado, y el discurso médico, tal como se expresa sobre todo en las concepciones corrientes psico-farmacológicas, por el otro, presentan una complementariedad en espejo, al tiempo que parecen ser parte del fenómeno mismo que intentan decir o explicar” (Le Poulichet, 2005 contratapa).

La adicción muestra un discurso imaginarizado, la adicción muestra un velo imaginario en lo subjetivo, en lo social y en la terapéutica que se ofrece.

Digamos que la adicción instalada “ejerce” este espacio imaginario, es decir, un sujeto a solas con la pulsión de muerte sin posibilidad de ningún tipo de articulación simbólica.

- **Clínica de la Singularidad**

Suficiente y redundante bibliografía sobre el último Lacan nos hace perder de vista un aspecto importante del primer Lacan, ese primer Lacan que se tilda de imaginario y se llega a decir que está “imagarizado” y es también objeto de sus propias burlas.

En el Lacan de la familia, ¡sí! ese Lacan demasiado durkheimiano a los ojos de Markos Zafiropoulus, se propone, como hemos dicho, un recorrido por los complejos familiares. Figuras e imagos van determinando ese “paso” hacia una adecuada maduración subjetiva.

Sin embargo, es justamente el aspecto de *pasaje y transición* que introduce a la hora de conceptualizar la constitución subjetiva, lo que resulta interesante de este primer Lacan.

¿Por qué?

Ya en estos tiempos Lacan propone una *clínica de la singularidad* en el pasaje de lo familiar a lo particular. Pasaje que se constituiría a partir de los avatares que cada sujeto encuentra en ese itinerario.

Como hemos visto en la primera parte de esta tesis, Lacan en su artículo de 1938 insiste en el carácter histórico de los complejos y arquetipos sociales que ahí se juegan y terminan por determinar la subjetividad.

Así, en este texto, el joven psiquiatra elige como punto de partida la familia en intersección con la constitución subjetiva, destacando aspectos sociales y culturales, en detrimento de los factores naturales, coste no menor pues sería el punto de partida del alejamiento del organicismo de su época. En contrapartida a lo anterior, se establecería un acercamiento demasiado estrecho con la sociología durkheimiana de la época.

Esta elección se utiliza muchas veces como el inicio de la construcción de su doctrina y como paso previo al giro estructuralista posterior, que dará en los años 50, de la mano de Levi Strauss.

En este primer tiempo, Lacan hará de la familia la estructura fundamental en la cual cada sujeto se estructuraría para constituirse como tal. Y el pasaje por los complejos la transición necesaria para la maduración subjetiva. Busca en la teoría sociológica de Durkheim suplir la falla que encuentra en la teoría mitológica del padre muerto de

Freud, según nos señala Zafiropoulus. Para luego avanzar hacia lo simbólico del valor cero de ese padre y transcribir la fórmula freudiana como el “pasaje inevitable por el padre” del neurótico.

No comprender ese “pasaje por el padre” significa circular por la nostalgia por el padre en decadencia. Ese es el peligro del llamado al padre. El mito de la declinación toma diferentes formas... formas que incluso se han extendido al interior del psicoanálisis también en su versión de lo “real”, como si sólo hubiera un psicoanálisis de lo real con un padre desfalleciente habitando en el discurso capitalista. Pero debemos entender que con la nostalgia al padre no aseguramos sino el éxito de la teoría de la decadencia del padre, una vez más. Al final... siempre presente.

Por lo tanto, la revolución lacaniana es que el padre pilar de la familia no es el padre inconsciente. El padre del sujeto lacaniano es la palabra, es el encuentro con la lengua.

La transición por lo tanto es por el padre, ese padre que se inserta en la lengua. El paso desde esa imaginarización prevista en el primer Lacan en su pasaje hacia lo simbólico para terminar en lo real. Por lo tanto, se trata de un pasaje por el padre en decadencia, padre muerto, se trata de esa transición imaginaria.

Lacan indicará en su Seminario XXIV L’insú...:

“La lengua, cualquiera sea, es una obscenidad, lo que Freud designa -perdónenme el equívoco- como la obstrescena, como la otra escena que el lenguaje ocupa por estructura, estructura elemental que se resume en la del parentesco [...] Es que los analizantes, ellos, no hablan sino de eso[...] Este hecho primordial de que es de la lengua que se trata” (Lacan, 1976-1977:52-53).

Asunto común del parentesco y marca imborrable, huella que evidencia el goce en los “asuntos de familia” que son transmitidos de una generación a otra por el parlêtre. Y es con la lengua que hablamos de esos asuntos familiares...

Por la misma época, durante la “Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma” (4 de octubre de 1975), Jacques Lacan se preguntará cómo sostener una hipótesis como la del

inconsciente, si no se ve que es la manera que tuvo el infans de estar impregnado por el lenguaje.

Los padres modelarán al sujeto, en tanto imprimen un modo de hablar, lo que llevará la marca del deseo bajo el cual ha sido aceptado por los padres en el seno de una familia.

Esa es la inscripción de la familia en el inconsciente que representará la particular manera en que la lengua fue hablada y escuchada por cada quien.

- **Clínica de lo Imaginario**

¿Qué nos muestra el joven Lacan en sus primeros textos?, entre otras cosas un análisis fundamental entorno a lo *Imaginario*, muy olvidado e incluso muy desautorizado.

Como hemos visto, en estos momentos de la obra Lacan se presenta la declinación paterna, derivada de la asociación directa de la figura del padre al interior de la familia y en relación a la figura de autoridad social en declive.

La deriva de la familia paternal a la familia conyugal-patriarcal y su constricción es el fundamento para dar pie a la tesis presentada por Lacan, así como numerosas tesis que operan en la actualidad.

Ahora, lo que no se tiene en cuenta es que esa evolución familiar es social y que el hito del padre en decadencia forma parte de un proceso de *asunción subjetiva*. Es decir, esa deriva familiar, social relata y repite un paso del proceso subjetivo.

Es la *transición subjetiva*: el padre en declinación, el padre en declive, la muerte del padre, forma parte tanto de la historia del Padre, de la mitología y de las religiones.

Por lo tanto, los hechos sociales no hacen más que constatar un acontecimiento fundante del ser sujeto: El pasaje por el Padre/ La transición por el Otro.

La declinación familiar y social tiene un efecto, pero no el que se predice con tanta nostalgia, porque si bien la autoridad no se presenta en la época actual como la historia lo cuenta, si se encarnan en otras figuras que consiguen su efecto de autoridad y es una autoridad que opera de otra manera.

Lo que sí debemos tener en cuenta es que dicho efecto de la tesis de la declinación de la figura paterna en la constitución subjetiva, no es una alarmante novedad, y nunca lo ha sido, pues es el propio Lacan en sus primeros escritos el que hace la asociación “el nacimiento del psicoanálisis se debe a la crisis psicológica derivada de la declinación de la imago paterna”. Por lo tanto, Lacan asume que, estarían completamente imbricados la descomposición de la familia como institución social y un consecuente

empobrecimiento del poder identificatorio del padre de familia, lo que tendría como efecto dificultades en la maduración subjetiva de los individuos.

Tesis que tampoco nos sorprende, porque nos entrega la fórmula para pensar en la noción de “pasaje”, pasaje por los Otros. Si el ojo está bien ubicado el foco está puesto no en las figuras identificatorias, sino en la *transición por esas identificaciones*, por esos *discursos identificatorios*, eso es lo que nos interesa a la hora de pensar la constitución de la subjetividad.

Por lo tanto, la transición por estas instancias de Otro a otro y Otro -no por las figuras reales de cada complejo, sino simplemente respecto a la sucesión de discursos de Otros/otros-, ubicados en determinadas posiciones y funciones y siendo ellos mismos portadores de la palabra familiar así como también en respectividad al enjambre social que sostiene a ese sujeto, serían algunos de los elementos determinantes en la maduración subjetiva del sujeto.

Pero el problema es el siguiente, si la fórmula de la tesis de Lacan no se desvela, el resultado es que seguimos en un imaginario que cubre cualquier dispositivo analítico posible. Es decir, sino se observa a este primer Lacan como el germen de su posterior desarrollo, con todo el poderío de esta tesis para entender de lo que trata el psicoanálisis, se abandona la posibilidad de “hacer psicoanálisis” y hacemos terapias psicológicas.

¿Cuál es la imaginarización que nos interesa en esta tesis?

Pensar que la presentación social de la figura paterna y su estatus social tiene un efecto causal en la constitución del padre inconsciente.

Crear que el problema de las patologías modernas o las nuevas patologías responde al problema de la figura real en cada complejo, y en lo que respecta a esta tesis el problema de la adicción es estrictamente una falta de autoridad paterna, una falta de límites y una decadencia de su función social y familiar.

Todo este discurso imaginario entorno a la función paterna, genera un tratamiento imaginario del malestar que denuncia la adicción. Y entonces las ofertas de tratamiento que se practican repiten la misma dinámica, haciendo espejo de lo mismo: por un lado,

el intento de instalar una figura de autoridad, y por otro, el intento de homogeneizar al sujeto en un grupo, es así como a lo largo de la historia se ha tratado la adicción.

En primer lugar, analizaremos qué nos ofrece el progreso subjetivo advertido en la transición por los complejos para acercarnos a entender la dinámica del “pasaje” por el Otro/otro.

- **Pasaje por el Otro**

Durante el primer tiempo Lacan nos muestra una cuestión interesante, el primer complejo, el complejo del destete lo que deja es una nostalgia por la madre, por esa fusión universal, presa de esa relación orgánica inenarrable, seducción mortífera la llama Freud, el instinto de muerte freudiano. Lacan incorpora dentro de este complejo la noción de castración imaginaria, como una instancia previa a la castración simbólica, que se caracterizaría por sentimientos, por parte del futuro sujeto, de fragmentación, fusión y aniquilación, propia de este período.

En el momento que se comienza a configurar el estadio del espejo se inaugura un proceso, en un real (cuerpo fragmentado, fusión con el Otro) que a través de una imagen se unificará el cuerpo y así empezará un devenir sujeto. Esa imaginarización (estadio del espejo) en la relación con Otro le permite separarse de la fusión universal con el cuerpo materno, para comenzar a unificar su cuerpo. Diríamos que éste es el primer Otro por el cual un sujeto debe transitar, este es el primer pasaje por el discurso del Otro.

¿Pasaje de qué? A través de la unificación del cuerpo propio el pasaje es de Otro a otro, es lo que Lacan en estos tiempos llama la elección entre la sublimación o la imago materna.

Y aquí la seducción mortífera por la fusión es muy fuerte. Esta primera relación con un Otro está condicionada por sistemas biológicos y de sobrevivencia.

Digamos que es Freud el que introduce la importancia del Otro para todo el proceso de constitución. Sin embargo, ese Otro para Freud, es Otro posterior, en tanto padre, en tanto Tótem.

Es Lacan el que lee esta relación (con un Otro) con un antecedente importante. La primera relación con Otro y con el discurso de Otro, es una relación mucho anterior, es una relación de sobrevivencia, de prematuridad biológica, y esa relación empieza anclando elementos vitales y luego subjetivos del futuro sujeto. La búsqueda de esa integración permitirá más o menos la necesaria entrada a una realidad social.

En ese tiempo el instinto de muerte estaría muy ligado a la seducción mortífera de la nostalgia por la madre, sentimientos de fusión, fragmentación y abandono del sujeto.

En esta fase es la primera oportunidad que tendrá el futuro sujeto de comenzar el *proceso transaccional* con el Otro. Y es este proceso el que se seguirá conformando y repitiendo toda y cada vez que se enfrente, en este caso en la dualidad con Otro.

Y podríamos adelantar más, toda y cada vez que el sujeto se enfrente a esta transacción se verá confrontado entre dos opciones posibles, la transición o la nostalgia por el Otro. En ésta última, hay una renuncia a la subjetividad quedándose en una nostalgia mortífera por ese Otro imaginario y luego podremos indicar que esa renuncia opera también en relación al deseo.

Lo que se juega aquí es una relación de “dependencia” hacia ese primer discurso, versus la posibilidad de mirar hacia otros Otros.

Esta relación fija y determina muchas de las aproximaciones al Otro que el sujeto repetirá a lo largo de su vida, sus funciones y sus objetos (cualidades de la relación con Otro, objetos transicionales, etc.) así como la estrategia que utilizará el futuro sujeto para enfrentar estos tránsitos.

En esta fase podríamos decir, que la sublimación -cómo hoy la entendemos- se presenta como un mecanismo especialmente difícil de utilizar debido a la prematuración de la criatura y a la calidad del vínculo orgánico soportado por ambos.

El estadio del espejo es el paso inaugural, el momento que marca el paso del complejo del destete al complejo de intrusión.

En este estadio, comienza la unificación de su cuerpo, aparte de recortar su cuerpo respecto al Otro, unifica su imagen a través de la imagen del otro (semejante en el espejo) identificándose para construir una imagen de él, imagen que se construirá a partir de un ideal (yo ideal) y que terminará siendo el yo.

Aquí el coste se paga en tanto la imagen del espejo siempre será una imagen cautivadora y que presentará una confusión con la imagen del yo o de lo propio. Siempre es una imagen. Es parte del paso que el espejo en primer lugar devuelva una imagen narcisista, y en segundo lugar advenga de parte de Otro un reconocimiento de esa imagen que unifica el cuerpo. Entonces, parte de la problemática que puede suscitarse en estos momentos es que el futuro sujeto se quede captado por esa imagen narcisística (haciendo estricta referencia al mito de narciso) y/o a expensas del reconocimiento que el Otro haga de su propio yo. Todos estos movimientos son lo que posteriormente vemos clínicamente en los sujetos, sujetos captados por la imagen, sintomáticamente a la espera de reconocimiento, dependencias, entre otros.

Este nuevo pasaje es interesante también por otra cuestión, se ejerce en el sujeto un movimiento pulsional interesante, en primer lugar la unificación a través de la imagen ordena parcialmente ciertas pulsiones en el cuerpo y en segundo lugar, siguiendo a Lacan el sujeto en conformación pasaría desde el masoquismo primordial en el que se encuentra en la primera etapa de vida a un sadismo frente a la intrusión del hermano (otro), lo cual abre la oportunidad de hacer un pacto o contrato para manejar algo de las pulsiones inherentes. Y es en este ejercicio en cuanto tal, que continúa la unificación de uno mismo y la separación “a empujones” del otro.

Y ahora de nuevo, cada nuevo pasaje permite avanzar en mecanismos de tramitación de él mismo y por lo tanto una ampliación del registro de maneras de resolver los acertijos del encuentro con el Otro/otro.

En este estadio, el transativismo: yo y otro se con-funden, es esencial un acto de fuerza para lograr una posición y un límite respecto al otro, todo esto es con cierta violencia. Ese mecanismo se construye, se prueba y se ejercita en sentido que el sujeto se apropia de algo real del otro y se hace simbólico algo de ese juego. El transativismo permite ubicar el afecto en el cuerpo, permite sostener que el afecto tiene por función primera el paso del cuerpo de lo imaginario a lo simbólico.

En estos pasajes lo que ocurre es que se está planificando la estrategia transicional (objeto transicional del Winnicott), la manera de hacer el pasaje trata justamente de cómo esas huellas a la espera obtienen durante el transcurso de la vida una inscripción

significante. Es el medio que se utiliza para introducir con un golpe de fuerza lo simbólico, manteniendo el desconocimiento del proceso.

En esta fase se establece la dinámica con la agresividad. Lacan postula la emergencia de la agresividad en la imagen especular. Si en un primer momento la amenaza es la fragmentación, fusión, abandono, en un segundo momento a través del mecanismo de la transitividad ese masoquismo primario vivido en el registro del cuerpo y como huella presta a la lectura, en un segundo momento el sujeto se identifica con la posibilidad del sadismo, como hemos explicado anteriormente. El sujeto primero pone en juego su masoquismo para identificarse con el sufrimiento del otro, pero luego a través de esa identificación el intento de separación es a golpes o a empujones.

El otro en este momento es otro que persigue, que amenaza, intrusivo, porque aunque ese otro comienza a estar dibujado y recortado dentro de una red significativa, dentro de una red social, todavía no se ha establecido el juego con reglas, aún los colores de la tabla de ajedrez no están marcados en blancos y negros y no hay reglas que regulen la partida.

En este pasaje se juegan otros elementos de la constitución subjetiva como es la unidad imaginaria del cuerpo, constitución del yo, relación al otro semejante, el transitivismo y la agresividad.

Y las dificultades en el siguiente paso amenaza al sujeto a quedar abandonado en los dramas del encierro de la estructura narcisista y la relación especular. Será necesaria al tiempo la llegada de un nuevo complejo para encontrar una salida (parcial) de los entuertos del narcisismo.

El pasaje por el complejo de intrusión y un adecuado tránsito daría cuenta de la incorporación del padre como ente regulador del juego. Aquí Lacan es explícito al alinearse con la sociología posmodernista en cuanto a que la figura del padre en la familia debe existir para asegurar el progreso subjetivo.

¿Pero quién es ese padre?

Es Otro. Más precisamente, un tercero. Un ente regulador de lo que se ha constituido hasta ahora. Es el que permite surgir a la diferencia simbólica con el otro, establecer una relación con otro bajo cierto lazo de socialización.

Ese Otro personifica la imago del extraño, que regula la relación con la madre, reactivada con la rivalidad incorporada por el semejante y a la vez regula como un ente socializador la agresividad con el otro. Ese Otro es un remedio ante la relación dual con la madre y frente a la agresividad de los semejantes.

Sin embargo, ese Otro aparte de proporcionar la ley que regula el intercambio es el transgresor de ella. Y esto último es interesante para pensar a Lacan. El padre como ley regulatoria es el padre freudiano, y el padre que puede tomar la posición del transgresor es el padre lacaniano.

Todo esto abre la posibilidad a la transgresión del padre y/o de esa ley y también a la posibilidad de actos sublimatorios. Que de alguna manera confrontan/integran esa ley.

El superyó sería el portador de la función de prohibición y portador de la ley reguladora –represión-, luego el ideal del yo estaría del lado de la transgresión del padre, en el sentido estricto de abrir la posibilidad y las coordenadas de la sublimación, es decir, el ideal del yo, podría ofrecer la posibilidad de emergencia de sujeto y un más allá de él, en el sentido de hacer lazo con el Otro, por lo tanto, operaría como el significante ideal, que posibilitaría o no la apertura de re-presentarse el sujeto y más allá de él dentro de un programa (internalizado) de la Ley, la guía que domina la posición del sujeto en el orden simbólico.

Ahora, el yo ideal, por su parte está originado justamente en el estadio anterior, en la imagen especular del estadio del espejo, es como una promesa de síntesis futura, hacia la cual el yo tiende, es el contorno de esa ilusión de unidad del yo. El yo ideal siempre acompañará al yo, como un interminable intento de recuperar la omnipotencia de la relación dual pre-edípica.

Ambas funciones represión y sublimación serán los elementos necesarios para la incorporación del sujeto a la realidad y la asunción de un lugar en el problema de la diferencia sexual.

Insistimos, el padre ha adquirido un lugar de hacedor de la ley, no obstante, podríamos decir que ha sufrido determinadas transformaciones dentro del mismo corpus psicoanalítico, metamorfosis que nos permiten llegar a la conclusión que no se trata del padre social universal de Freud y tampoco el padre familiarista del primer Lacan, sino que se trata de una “función paterna” acorde a los tiempos pero no determinada por su existencia en la familia y en la realidad.

Todos estos avatares descritos, tratan del encuentro con la lengua, es el encuentro con la lengua en la red signifiante que precede antes del nacimiento, en la devuelta del espejo, en la transformación del semejante al prójimo, en el ejercicio del pacto y del contrato, en la palabra del padre.

- **Pasajes por el Otro en las Adicciones**

La transición propia de la constitución subjetiva, extraída de la primera tesis lacaniana, siempre es problemática y lo advertimos ejemplarmente en aquellos sujetos que padecen una adicción a algún tóxico.

Una vez instalada la adicción a un tóxico, el sujeto se queda presa de un discurso. Se observa una suerte de estancamiento, una dificultad en poder pasar de un estado a otro, de una persona a otra, de una idea a otra. Se advierte una suerte de conformismo que se traduce en una experiencia que por un lado, manifiesta un empobrecimiento subjetivo y por otro, una adhesión a lo primero, que suele llamarse dependencia.

Presentar una *dificultad en la transición* trae consigo un problema con la *noción de tiempo*, que en estos casos problemáticos tiende a concebirse y a aprehenderse como un tiempo mítico, estático, de pura compulsión a la repetición del cual el sujeto se siente presa. El tiempo es concebido como un tiempo de hechos y no de acontecimiento. Como veíamos en la primera parte de esta tesis, el tiempo mítico es un tiempo que repite hechos, que anula la posibilidad del acontecimiento, de lo nuevo.

Ese es el tiempo “*ritualístico*” del tóxico del cual queda presa el sujeto. Esa es una nueva manera de abolir lo inesperado. Se borra el acontecimiento como posibilidad de la incorporación de lo nuevo, de la incertidumbre, de lo no medido. De abolir lo inmanejable del tiempo.

Esta dificultad en la transición también se constata en relación a cada complejo y se observa específicamente en la clínica con adictos.

Respecto al *primer complejo*, los pacientes que han presentado algún fenómeno adictivo, con independencia del tóxico, se observa una dificultad para identificar y nominar el cuerpo.

La imagen inconsciente del cuerpo esta desajustada, no hay posibilidad de ubicar las pulsiones, es como si esa llamada a la unificación del cuerpo no se hubiera terminado de hacer.

Así como tampoco se hubiera podido establecer el tránsito desde un sentimiento de desbarajuste corporal y vivencial hacia una unificación corporal, ni una posibilidad de ubicar subjetivamente el cuerpo.

Es más muchos consumidores lo utilizan como la manera de controlar este cuerpo desbaratado, en un intento ilusorio de sujetar los ritmos biológicos, de tratar el cuerpo como organismo, de hacer algo con el cuerpo.

La búsqueda de una sensación de fusión total, tampoco sorprende en boca de muchos de estos pacientes. Esa pulsión que amenaza con la muerte en muchos casos circula muy de cerca.

Y es esa relación con ese Otro que amenaza continuamente. El Otro se transforma en una amenaza real de fusión total.

Hemos dicho que es propio del proceso de humanización o de subjetivación el encontrarse frente a la tesitura de la elección por la nostalgia o por la sublimación.

Ahora, en estos casos y en muchas ocasiones nos encontramos con pacientes que ni siquiera alcanzan a estar frente a esa elección, sino que simplemente reaccionan como autómatas frente a la llamada a la fusión total con el Otro, la dependencia absoluta, como si los canales para la sublimación estuvieran cerrados, como si no hubiera huella de los tránsitos por los Otros.

Lo primero que habría que pensar es que la añoranza de un pasado mítico, rural, de vínculos comunitarios cálidos podría leerse como un efecto más de aquello que, como muestra Lacan, sería consecuencia de esos tempranos momentos del psiquismo: una radical añoranza de la imago materna, abismos místicos de la fusión afectiva. (Zafiropoulos, 2002)

La pregunta que se nos plantea aquí es ¿la llamada nostálgica por ese Otro que falta que hacen los pacientes debemos escucharla preguntándonos qué es lo que llama del Otro? Si, y creo imprescindible que podamos pensar en la función que tiene el discurso del Otro en sí mismo.

Cuando hablamos del *complejo de intrusión* entramos en otros aspectos interesantes a abordar en las adicciones.

En el complejo de intrusión Lacan plantea varios puntos interesantes que nos detendremos en el análisis de la dependencia.

El primero dice relación nuevamente con el cuerpo. Es en este estadio donde lo especular tiene el efecto unificador del cuerpo, del yo.

Ese efecto unificador además de otorgar un cuerpo, facilita un registro, ofrece una integración pulsional de él, es como si comenzara a crearse un esquema del cuerpo (una imagen inconsciente del cuerpo) a ubicar y recortar.

Este proceso está fuertemente afectado en los pacientes con una adicción instalada, y es como si se hubiese llegado a la unificación del cuerpo pero hubiera faltado el sello del reconocimiento del Otro.

La devuelta de esa imagen en la palabra del Otro. La simbolización primero de ese gesto, y luego de ese cuerpo, la humanización de ese proceso en el intercambio del lenguaje.

Entonces, podríamos decir que no existe una unificación del cuerpo pulsional lo que hace aún más difícil el acceso a la sublimación.

Paralelamente, coexiste otro proceso de humanización del sujeto a través del acceso al semejante. En este momento es también a través de un proceso llamado transactivismo, donde hay una suerte de imitación, contagio del otro y un intercambio del yo/tú, en un juego de identificaciones, donde el sujeto en conformación logra pasar de identificarse con ese otro a través del masoquismo experimentado en la primera etapa de maduración, a un sadismo en contra de ese otro que se torna invasivo y agobiante. Pero toda esta dinámica afectiva tiene una explicación.

Debido a que la noción de agresividad, hacia uno mismo en el masoquismo o dirigida hacia otro en el sadismo, inherente de esta etapa es un progreso correlativo al proceso de maduración subjetiva.

La agresividad, dirá Lacan es una tendencia correlativa a la identificación narcisista, que determina la estructura formal del yo y las posibilidades del hombre con el mundo. (1948: Tesis IV 73)

Es a través de la agresión e identificación narcisista que el sujeto logra separarse del otro. Y ese es el nuevo pasaje. Ahora, para que ese otro pase de un semejante a un prójimo, será necesario nuevamente la incorporación del lenguaje en esta serie de acciones.

Es decir, no es sólo la existencia del otro y yo, tampoco sencillamente la posibilidad de un juego, sino que ese tablero de ajedrez sea un juego con reglas.

Y esa palabra, esas reglas deben tener un intérprete. Esa es la ley de la palabra que continua en el proceso de humanizar al hombre.

Este proceso neutraliza, armoniza afectivamente todo intercambio con otro.

Podríamos decir que en cualquier grupo esta dinámica aparece, pero es ejemplarmente interesante en los grupos de pacientes con un índice alto de dependencia que se observe un sorprendente transativismo con sus semejantes, en un mundo configurado con grupos de pertenencia que otorgan identidad. Es la necesidad identificatoria con el otro que otorga la pertenencia y es en ese movimiento donde nuevamente el sujeto queda presa del espejismo del otro, y aparecen los sentimientos de rivalidad y agresividad, como una manera de separarme de ese anclaje con el otro.

Aquí, el otro no existe como prójimo, sino como semejante que rápidamente se presenta como un rival, en un juego de identificaciones violento y agobiante. El otro se transforma en todo bueno y pasa a todo malo incesantemente. Y en ese juego muchos se quedan anclados de manera repetitiva en una dependencia.

Existe un grave problema para enfrentarse al semejante como prójimo, que permitiría la pacificación entre unos y otros, una distancia, una perspectiva frente al otro y un juego con reglas.

Estos sujetos hacen una demanda constante de pertenecer a un grupo, bajo una necesidad identificatoria, que en muchos casos está acompañada de agresividad, justamente por la cualidad de identidad que se juega.

Por lo tanto, no es sólo pertenecer a un grupo es *dependen de él*. Es decir, fusionarse y perderse en él, para luego “intentar separarse a empujones”, como decía el psicoanalista Jorge Baños Orellana (2009). Ahora, este paso de pertenencia es un trayecto importante de promover en el sentido de un paso con palabra, una palabra que medie esa pertenencia, es como si volviéramos al estadio del espejo y retornara esa palabra que sella el proceso de unificación del cuerpo: “ese eres tú”, es como si volviéramos al transactivismo y retornara ese otro como un prójimo, mediado por la palabra permitiendo un juego con reglas.

Ahora cuando entramos en este juego con reglas pacificado por la palabra humanizadora de Otro que intercede del semejante, hablamos del *Otro paterno*. Que no es más que el siguiente en la lista.

Es el que en esa escena puede cumplir esa función. Como ese Otro cumple pero a la vez es una función, función simbólica con valor cero, lo que le permitirá al sujeto endosar ese valor significativo –como los anteriores- a los intercambios sociales: pacto y contrato.

Ese Otro trae la ley, el juego con reglas, el pacto y el contrato. Esa es su palabra. Y esa ley es una ley presta a la lectura. Es universal en tanto ley no en tanto contenido.

Pero esa ley que organiza, es decir, es un orden al entramado imaginario y real, también ¡es una orden! Por lo tanto también ordena.

Ejerce la prohibición y a la vez muestra o enseña la transgresión. Digamos que el ejercicio de interdicción y represión da origen al superyó, como una formación del yo. Y la parte transgresora de esta ley conformará el ideal del yo que posibilitará o no la sublimación. Este ideal del yo contendrá la introyección simbólica del significativo ideal.

Aunque es el tercero en la lista el que porta la ley, la prohibición y su transgresión Lacan señala, a diferencia de Freud, que el superyó se va conformando a partir de identificaciones precoces.

Identificaciones que van armando el rostro imaginario del superyó. Es decir, esta serie que hemos nombrado Otro materno, otros semejantes, irán conformando la cara imaginaria del superyó. Que dará como resultado el yo ideal, como proyección imaginaria. En tanto, la función paterna porta los elementos que hemos nombrado anteriormente para la conformación del ideal del yo.

En este punto también es interesante detenerse, porque lo que identificamos en pacientes que padecen de dificultades en las transiciones por los Otros/otros es precisamente un exceso de proyección imaginaria en esos otros con Otro que gobierna. Es decir, el modo especular con el cual se mueve o mejor dicho, se inmovilizan estos sujetos, genera un exceso de yo ideal y una falta de ideal del yo.

Es decir, hay una represión sin ley desde Otro que gobierna sin medida y unos espejismos violentos con semejantes que hay que agredir y separarse a golpes, sin tener acceso a una pacificación respecto a los Otros/otros y una posible sublimación.

Se podría decir que en los pacientes dependientes, aparece un superyó muy tirano y sádico en función de la negativa a aceptar algo del deseo, de hecho en el consumo el deseo prácticamente desaparece, se anula. Desaparece el ideal del yo, como posibilidad de sublimación y sólo queda las identificaciones persecutorias especulares proyectadas imaginariamente en el otro y la tiranía del superyó.

Mientras menos se acepta la castración, más se tiraniza el superyó. Porque aceptar la castración en realidad no es más que aceptar el deseo de uno.

De hecho, es posible extrapolar que la adicción genera una serie de leyes sin límites ejercidas por un superyó sádico, que no solamente deja al sujeto en una complacencia moral, sino que en una persecución que lo encarcela y lo aleja absolutamente de su deseo.

- **Articulaciones Lacanianas posteriores sobre Toxicomanía**

La articulación lacaniana aunque breve es fundamental, cuando se refiere a explícitamente a la toxicomanía puntualiza: la toxicomanía no existe, la toxicomanía es inconsistente, la toxicomanía no es un síntoma.

Lo nuevo de Lacan es que ha abordado la toxicomanía desde un triple punto de vista, desde el goce, la ética y del discurso.

En el año 60 dice: “la droga rompe el matrimonio del cuerpo con el pequeño pipi”, eso que se traduce en Lacan como la ruptura del cuerpo con el goce fálico.

Es una indicación precisa y preciosa para el psicoanalista. De este enunciado uno puede extraer consecuencias fundamentales: la toxicomanía no es un síntoma, ella no es una formación del inconsciente (una formación del inconsciente tiene que ver con la verdad del sujeto y contiene un goce, una satisfacción sustitutiva de carácter sexual marcada por la castración) sino que rompe cualquier lazo social y subjetividad.

Lacan pone en acento sobre el hecho que la droga no nos introduce a otra cosa que a un modo de ruptura con el *gocce fálico*. Ella no es ni formación sustitutiva, ni formación de compromiso, sino función de ruptura. Ruptura con el goce que tiene el padre, el significante, el falo.

Esa ruptura se acerca a la ruptura que menciona Lacan en la psicosis pero no se puede confundir con aquella ruptura que forcluye el nombre del padre.

Una de las características de la toxicomanía es de sustituir al goce fálico, goce sexual profundamente quebrado, sujeto a variaciones del fantasma a un goce Uno, que se presenta como único y válido para todo. Gocce contra y a pesar del padre y la ley.

Es en este punto de vista donde se deduce de la tesis lacaniana que la toxicomanía es una posición subjetiva fundada sobre la elección de un goce en contra del deseo. La preferencia de un *gocce del cuerpo* contra el goce fálico, que es goce sexual y goce de sentido. Esa elección comporta una referencia a la ética y al discurso.

Lacan y Freud convergen en un punto, que la cultura está fundada esencialmente sobre un sacrificio de goce. Esa renuncia del sujeto a la satisfacción de pulsiones y esa sumisión a la ley están lejos de garantizar el acceso a la felicidad, además hay una discordancia entre la renuncia y la satisfacción obtenidas.

También coinciden en que el acceso a la felicidad no está dentro del plan de la cultura y esa desdicha forma parte de la existencia humana.

En el seminario de la transferencia, Lacan retoma el análisis freudiano para subrayar cómo el neurótico es el sujeto que conviene a la sociedad, reprimiendo el goce, la sociedad redobla la renuncia de la neurosis. Las creaciones culturales propagan un nuevo arreglo con el goce.

El sujeto contemporáneo es el sujeto que habita en la falta, pero a la vez es el sujeto que está confrontado con los objetos que se dicen susceptibles de saciar esa falta.

El lazo social contemporáneo está caracterizado por la mixtura del discurso de la ciencia y el discurso capitalista. El capitalismo explota la dimensión delirante de hacer creer que se encontrará el objeto que sacia. Él hace creer que no tiene más que servirse y sin el auxilio del otro.

Lacan escribe que el capitalismo se sostiene de la exclusión del sexo. El sujeto completado por su plus de goce no está disponible para lo sexual. La pérdida de lo sexual.

Un tipo de clínica testimonia las consecuencias de la naturaleza del lazo social capitalista. Aunque los clínicos se equivocan al nombrarlo como borderline, situándolo estructuralmente entre la neurosis y psicosis, sin embargo, lo que muestran estas manifestaciones no es más que la inscripción del sujeto en el discurso contemporáneo, no constituyendo una estructura.

La toxicomanía es uno de esos “tipos de clínica” o “manifestaciones” que abastece al discurso capitalista haciendo serie. Es en este contexto que conviene evocar los casos de los sujetos que han hecho la elección de la toxicomanía. Los casos son muy complejos porque ellos, por una parte, se sitúan en objeción a la lógica de ese discurso del capitalismo en la medida donde ellos rechazan someterse al imperativo categórico de

ese discurso, por la vía de no prestarse por ejemplo, al precio del trabajo. Ellos no se prestan el consumo masivo social, ellos consumen un solo objeto. Nosotros podríamos calificarlos como monomaniacos de un objeto capitalista.

Estos sujetos al “*elegir*” la toxicomanía no están fuera del discurso. Si ellos se oponen al discurso capitalista es justamente porque están tomados por él.

La posición toxicomaniaca está fundada sobre una elección de goce y un rechazo del deseo. Esta elección que uno puede decir que hay una dominación de la pulsión de muerte freudiana va generalmente a la par de una desvalorización de la palabra y los sentidos y una dificultad de decir, bien-decir, para entrar y quedarse en el dispositivo analítico.

La toxicomanía testimonia esa imposibilidad estructural de sostener juntos el lazo social y lo particular del goce de cada uno.

Según Lacan, la toxicomanía toma posición por el goce por sobre el deseo. El toxicómano evita al Otro.

El cuerpo lo entenderemos como sitio de goce fálico. Lacan nos dice que la castración de lo que nos libera es de la angustia. Por lo tanto en la adicción a tóxicos lo que falta es la falta. El adicto no ha aceptado la pérdida creyendo que puede ser el dueño del objeto de goce y así creyendo que maneja el objeto a su voluntad, nada más lejos que eso.

La angustia surge en el momento en que el niño se da cuenta que está casado con su pequeño pipi, nos dice Lacan. El niño debe renunciar a casarse con la madre para casarse con el falo, es decir, con el símbolo del objeto perdido. Pero cuando el sujeto se niega a contraer ese matrimonio y exige el goce anterior en la búsqueda de diferentes formas de satisfacción narcisista, y nostalgia por el Otro, se entrega a la droga.

Así para Freud la droga cancela el dolor, para Lacan rompe con la castración, como la instauración de la ley del deseo a expensas del goce del cuerpo. Ambos coinciden que la función es defensiva. La adicción sería entonces una serie de defensas contra la inundación pulsional.

¿Por qué es tan importante intervenir el cuerpo en la adicción? Porque es el cuerpo el reservorio de los significantes de la demanda del Otro. El adicto no quiere saber nada de la demanda del Otro.

Los toxicómanos la rechazan completamente, porque como no quieren saber nada de falo, no quieren saber nada de goce del Otro, como se quedan en el goce del objeto falso en vez de dejar de ser en el goce verdadero.

No quieren dejar de creer en el Otro y en sí mismo. No quieren dejar caer al padre. El toxicómano se resiste al no Otro.

La experiencia de lo tóxico corre un velo sobre lo inconsciente.

- **Operatoria Imaginaria del Tóxico**

Durante la primera parte de esta tesis hemos hecho un recorrido por el padre imaginario y hemos mostrado que para poder avanzar en psicoanálisis es necesario ubicarse a una distancia adecuada del autor y así interpretar la fórmula que nos propone tanto Freud como Lacan a la hora de “hacer” psicoanálisis.

La tendencia hacia la *imaginarización teórica* que se ha extendido al interior del psicoanálisis y la psicología para tratar el malestar subjetivo ha conllevado varias dificultades a la hora de enfrentar los cambios en las formas de enfermar y padecer.

Un área específica que me ha interesado explorar e investigar, es en relación a la adicción. Y parafraseando a Freud, es siempre la manifestación de un malestar o una enfermedad lo que nos da las luces de los circuitos del funcionamiento propio del sujeto actual.

Al interior del psicoanálisis se han construido teorías “serviciales” y “benévolas” con el discurso *imaginario* entorno a la adicción, teorías como fundamentos explicativos del comportamiento y la personalidad del adicto así como teorías sobre el malestar en la cultura que testimonia el fenómeno de la adicción, y cómo el aumento de ésta es una respuesta a la sociedad actual. Todo lo anterior, ayuda a comprender el fenómeno pero también somete y envía a una cierta complacencia en términos de la clínica psicoanalítica que vamos a desarrollar a continuación.

Cuando viene a vernos un individuo consumidor de drogas es para denunciar la inoperancia de esa automedicación que hace ya un tiempo se ha administrado y de la cual el individuo participa y es autor. Entonces, la pregunta que debiéramos plantearnos es ¿qué ha intentado resolver este individuo con esa automedicación?, ¿Sobre qué ha intentado instalar un tratamiento este sujeto?

Nos interesa que esa pregunta nos abra una interrogante diferente a la clínica toxicológica que estamos acostumbrados a diagnosticar y tratar, y nos permita una pregunta subjetiva.

En la clínica con adictos hay una tendencia a pensar con una *inmediatez* apresurada que estamos en presencia de un individuo con falta de límites, falta de autoridad paterna, en extremo gozador, con falta de control de los impulsos, dificultades para mediar las satisfacciones orales dependientes, baja tolerancia a la frustración, enfermos y/o delincuentes, toda una serie de determinaciones jurídico-clínicas que se postulan a la hora de tratar a los adictos. Y es esa sobre-determinación discursiva inmediata e imaginaria la que no nos deja acercarnos al fenómeno.

Entonces, debemos saber de antemano que, justamente esa inmediatez viene empujada desde el discurso que encierra esa denominación: adicción. Es decir, en sí misma la adicción *precipita un saber*.

Precipita, por un lado, un ilusorio saber al adicto, y por el otro, al médico, al analista y a cualquier agente que lo trate. El individuo que consume sustancias cuando consulta se trata a sí mismo como un individuo que “sabe”, no con la palabra, pero sí con su cuerpo.

Y en consulta, generalmente – y ¡más que nunca!- somos invitados a “actuar”: prohibir, medicar, encerrar, educar, corregir, etc.

Por lo tanto, el cuidado que hay que tener es que una persona llamada adicta, cuando se presenta como tal, ya está *detenida* en un discurso imaginario que constituye toda una identidad social.

“Una persona llamada adicta– en la medida que se presente como tal- ya está atrapada en esa denominación. La toxicomanía en efecto, es designada como un flagelo social y constituye el objeto de una ley jurídica: he ahí una primera dificultad que es preciso ponderar”. (Le Poulichet, 2005:19)

La toxicomanía no existe fuera de todo el enjambre social -como ninguna patología- sin embargo, ella denuncia más precisamente la cadena discursiva que crea esta operación.

Es desde luego el cómo se ubica el sujeto frente al Otro así como la sustancia química la que crea la adicción a tóxicos, pero no se puede dejar de considerar que una sociedad tóxica refuerza sus efectos.

Hemos observado una tendencia en la teoría psicoanalítica, aquella que intenta ligar la determinación de la adicción sólo como un efecto-producto del malestar de la época; así como también aquéllos desarrollos teóricos que por un lado intenta identificar la adicción con alguna variante psicopatológica ya conocida, o por otro lado, aquella que se propone evidenciar una organización psicopatológica autónoma y por último, a la que nos adscribiremos nosotros, aquellas investigaciones que denuncian:

- Primero, el deslizamiento de orden conceptual y de orden epistemológico que contiene la denominación “toxicomanía”, produciendo una psicologización secundaria de los conceptos analíticos cuando dichas teorías descansan sólo en datos conductuales o comportamentales.
- Segundo, denuncian el efecto socio cultural que contiene el fenómeno de la toxicomanía
- y tercero, consideran la singularidad del fenómeno en cada sujeto.

Bajo el amparo de ese discurso imaginario entorno a la adicción casi todo lo que observamos en un primer momento cuando recibimos a un paciente es la imagen invertida, el espejismo, la imaginarización del fenómeno, y ese es el principal problema a la hora de tratar la toxicomanía, todos aquellos aspectos de nominación subjetiva son reservados y difíciles de extraer.

La reflexión no puede estar orientada a la descripción y agrupación de comportamientos y conductas comunes que observamos en individuos consumidores, sino al análisis de ciertas *funciones* para el tratamiento singular de cada caso.

Por lo tanto la propuesta es hacer un análisis del fenómeno de la adicción, como un fenómeno singular, que se presenta con ciertas *funciones* secundarias, imaginarias, como espejismos del mismo, pero que es a través de él que podemos observar la constelación de dicho fenómeno.

Es el conjunto de discursos que circulan entorno de la adicción a tóxicos, confrontados con el propio discurso de los sujetos que presentan fenómenos de adicción, los que nos permitirán dilucidar ciertas temáticas propias del espíritu del tóxico, que veremos a continuación.

○ ***Reversibilidad del tóxico***

Hay una propiedad interesante de analizar de entrada cuando nos proponemos a investigar la adicción. A lo largo de la historia el tóxico o farmakón ha constituido un elemento ambiguo, el cual posee la cualidad de remedio así como también de veneno.

El farmakón sería entonces lo que encierra en sí mismo su propio contrario, podría ser veneno y así mismo remedio, esa es su ambigüedad y reversibilidad. Lo propio del farmakón consiste en esa inconsistencia, impropiedad, porque esta no identidad consigo le permite siempre estar vuelto contra sí.

Por lo tanto, podríamos decir que es finalmente el acto mismo de la prescripción el que asigna al farmakón su identidad o el que y traza la línea de separación entre el remedio y el veneno.

Y si el acto de la prescripción es el que determina la identidad del farmakón, la noción de abuso queda igualmente privilegiada dentro de un ambiente médico positivista para el cual lo patológico se designa a partir de lo normal como “hiper” o “hipo”.

Observado de esta manera, el farmakón queda reducido a una sustancia química, y el análisis que se basa en *cantidad y uso*. Sin embargo, lo interesante es su cualidad de reversibilidad, ambigüedad y circularidad.

Médicamente bajo esta perspectiva, del cuerpo poseído habrá que extirpar al enemigo. Además supone la identidad entre la sustancia química del laboratorio y la sustancia prescrita, autoprescrita o autosecretada. Con esto suprime todo el aspecto dialéctico propio del farmakón.

“Sin embargo, la mención de todas estas referencias tendría escaso interés (salvo el de la burla fácil) si el conjunto de estos discursos y de estas prácticas no cobraran valor de indicación sobre lo que se puede llamar el espíritu del tóxico (...) y además este estilo de discurso es el que frecuentemente hacen oír ciertos toxicómanos en el marco de las consultas”. (Le Poulichet, 2005: 35)

El aspecto dialéctico del *farmakón* es muy interesante por dos aspectos: el primero dice relación con la prescripción del fármaco, según eso adquiere una propiedad u otra y lo segundo es que ubica al sujeto en una posición que invita a cualquier *agente tratante* a ubicarse en una lucha por la cura, supresión del tóxico, etc.

“Estas diversas intervenciones y esos discursos, que participan de una imagería de la eliminación del virus, condenan al médico a una lucha imaginaria con el mal por extirpar. Hay que apuntar también en este sentido el individuo toxicómano es aprehendido las más de las veces como “organismo”: todos esos abordajes de tipo sustancialista – es decir que consagran la omnipotencia del *farmakón* como cuerpo químico- son correlativos de un efecto de desubjetivación”. (Le Poulichet, 2005: 35-36)

Por lo tanto, los toxicómanos suelen recurrir a los terapeutas para reclamar dos tipos de intervención: el encierro o una forma de extracción.

Desde luego que esta relación en espejo se establece más especiosamente entre toxicómanos y médicos cuando unos y otros organizan sus saberes en torno de la figura del tóxico.

“Así mismo, todas las tentativas de “comprender la personalidad del toxicómano” o de establecer una psicopatología de la “toxicomanía” suelen aparecer bajo la misma forma: tendencias al narcisismo, yo débil, yo fijado definitivamente en el estadio oral, inmadurez afectiva, nada de genitalización (...) con forma de prótesis o de eliminación como se aborda las más de las veces una terapia del toxicómano”. (Le Poulichet, 2005: 35-36)

El aspecto dialéctico lo que nos muestra es la característica de reversibilidad del tóxico, la cual se incorpora a la subjetividad como tres formas de reversibilidad subjetiva:

- 1) aparato psíquico y organismo
- 2) fuera- dentro
- 3) uno- otro

Se hace oír en el discurso de los pacientes con adicción a tóxicos, la sensación de continuidad entre el dentro o fuera del cuerpo, hay una accesibilidad inmediata, directa, como si el cuerpo no estuviera cubierto con una piel que hiciera de frontera, esa soldadura entre el aparato psíquico y el organismo esta abolida y el uno y otro de confunden.

Por lo tanto, el individuo se hace parte de esta estructura de *ambigüedad* y de *reversibilidad* y funciona con un aparato ortopédico. Sin embargo, el problema es pensar que eliminando el tóxico el sujeto deja este aparato ortopédico con el cuál ha comenzado a tratar su cuerpo, lo interesante es plantear qué está intentando curar el sujeto al tratar su malestar con cierta ortopedia corporal.

○ ***La circularidad del tóxico***

La circularidad del tóxico se presenta como la creencia en un circuito mágico que se dibuja entre lo interno y lo externo. (Le Poulichet, 2005: 37). Entre lo fisiológico y lo psicológico, entre uno y otro, como *estados de pasajes*.

Esta transferencia tiene un aspecto bastante enigmático: además autores no abundan sobre ella. En la bibliografía psiquiátrica, la figura del tóxico se presenta regularmente como el soporte de una operación semejante entre lo interno y lo externo.

Por su parte no pocos toxicómanos comentan en parecidos términos las consecuencias del consumo: lo que estaba afuera pasa adentro y recíprocamente. *Pasajes mágicos entre lo externo y lo interno*. Constituyen unos de los primeros datos sobre los que se puede edificar una clínica de los toxicómanos.

Otra temática que se dibuja tras esos *pasajes* es, evidentemente, la de las relaciones entre lo “psíquico” y lo “fisiológico” cuando en ellas se inmiscuye el farmakón.

Se trata de un saber sobre un circuito mágico entre lo interno y lo externo y sobre un órgano de la psique.

¿Consistiría el espíritu del tóxico, más precisamente, en una reversibilidad particular entre lo “interno” y lo “externo”, lo “psíquico” y lo “fisiológico”? en tal caso se inspiraría en *propiedades del farmakón*, puesto que él engendra una indeterminación y hace que los opuestos se comuniquen:

“No se puede en la farmacia distinguir entre el remedio del veneno, el bien del mal, lo verdadero de lo falso, el adentro del afuera, lo vital de lo mortal, lo primero de lo segundo, etc. Pensado en esta reversibilidad original el farmakón es el mismo, precisamente porque carece de identidad” (Le Poulichet, 2005: 39)

Es el farmakón el que carece de identidad, pero esa propiedad se transfiere al sujeto, transformando, según la dialéctica de auto-prescripción, el cuerpo del sujeto en un espacio sin límites, sin separación, en una suerte de relatividad generando que los contrapuestos se diluyan. Esa es la metamorfosis del cuerpo como organismo.

Más allá de los “períodos psicodélicos” o de otras manifestaciones iniciáticas, donde se busca el efecto de sedación (a través de la excitación o a través de la inhibición) la experiencias descubre por lo general prácticas y discursos de los que una vez pasado ese momento el sueño se ausenta para realizar la instauración de la prótesis. Estas se presentan por ejemplo, como prótesis químicas contra el terror, el dolor, o el vacío, así como también cierto para “*uso*” -y control- del cuerpo.

En este sentido como dice Freud, “el ideal del médico converge con cierto ideal de las toxicomanías, en tanto ellas procuran una sedación posible del dolor y, en particular, del dolor de existir”. (Le Poulichet, 2005:40)

Si la noción de *reversibilidad* nos parece esencial es porque se presenta aquí como la *anulación de un corte*: no entre el cuerpo y el espíritu, sino entre el *organismo* y el *lenguaje*; es decir, que el tratamiento del órgano psíquico introduce una idea de una verdadera continuidad de sí consigo. Y cabe preguntarse si la operación del farmakón no intenta subvertir el orden del lenguaje, que, por su parte, hace advenir el sujeto dividiéndolo.

Pronto veremos lo que la clínica nos ofrece al respecto. Por ahora diré que esta creencia es una omnipotencia del farmakón, que trata a la psique como si fuera un órgano, puede muy bien aparecer como una tentativa de eliminar al sujeto que es precisamente en el asunto que interviene el psicoanálisis para hacerlo advenir.

¿Cuál es el cuerpo puesto en perspectiva por el espíritu del tóxico a través de los discursos y de las prácticas de psicofarmacólogos y de toxicómanos?

Si usos de drogas y teorías sobre el tóxico no datan de nuestro siglo, es verdad empero que se ha producido un salto con el nacimiento de la psicofarmacología moderna. De algún modo, estos nuevos discursos pueden promover un nuevo cuerpo: *un nuevo tratamiento del cuerpo, sin duda como un objeto manipulable*.

La concepción de prótesis (química) y el nuevo uso del cuerpo sin duda convergen en el tratamiento del sujeto ahora también dentro del espacio analítico en una “concepción de la terapia como prótesis psíquica según el modelo de un refuerzo del yo” (Le Poulichet, 2005:38). Esas son las nuevas *asistencias* que se les ofrece al sujeto desde un modelo exclusivamente imaginario.

○ ***Instalación de la adicción***

La “operación de farmakón” que describe Sylvie Le poulichet, la podríamos entender como el proceso por el cual un sujeto queda tomado y fijado -por el fenómeno de la adicción- a un objeto, estableciendo una nueva relación con el cuerpo y con la psique.

La ambigüedad, reversibilidad y circularidad son características propias del farmakón. Cuando se ponen en contacto con una subjetividad que da paso e incorpora esas características del objeto al tratamiento de sí mismo, se inaugura la operación de farmakón o instalación de la adicción. Diremos que el *principio farmakón* interviene en todo uso de tóxico, en cuanto a la *operación farmakón* en toda las adicciones a tóxicos.

Según Silvie Le Poulichet, la operación farmakón se crea principalmente en abstinencia, cuando el sujeto crea una figura miembro u órgano doloroso, que tiene la función de hacer las veces de pulsión. Con este órgano doloroso el sujeto se defiende del dolor de la efracción, que no es lo mismo que el dolor corporal. La efracción, entendida como el dolor del corte subjetivo introducido por el lenguaje, dolor del corte, dolor de humanizarse a través del lenguaje.

Sin embargo, es Freud quién parte del esquema del dolor corporal para pensar de qué se defiende un sujeto cuando se auto-medica, y es él quién refiere que un sujeto se defiende del dolor... del dolor de existir.

Cuando se toma el cuerpo de esa manera, entonces, aparece una “urgencia pulsional” (Le Poulichet, 2005). El cuerpo parece omnipotente en tanto no lo vela la palabra ni lo toman a su cargo las representaciones.

Pasado un tiempo el consumo es un proceso de autoconservación. Por lo tanto, el tóxico tiene la función de restaurar una protección ante acontecimiento y pensamiento.

Cuando se ha instalado la operación farmakón provoca una *semivigilia*. De lo que se trata es de conservar en la vida despierta una forma de percepción alucinatoria bajo protección de la narcosis, como en el sueño. Y en este sentido, el modo alucinatorio se opone a la temporalidad que ordena de manera propia la cadena de significantes.

El farmakón introduce la ilusión de una *inmediatez*. Queda excluida la dimensión de la ausencia. Se neutraliza todo corte o ruptura subjetiva. Por lo tanto, esta operación proporciona la ilusión de un mundo continuo, una abolición de la temporalidad. A través de la función de reversibilidad también se mantiene la continuidad.

La adicción genera una satisfacción alucinatoria del deseo pero una alucinación que no pone en juego el cuerpo, que no pierde nada de carne en *ese* intercambio con el otro, que no se acerca al abismo del encuentro con el otro, que siempre es un abismo e implica una pérdida.

Con esta operación el sujeto se defiende del dolor. Dolor entendido como efracción (corte subjetivo). Es un agujero en el psiquismo que produce una hemorragia donde se desorganiza el anclaje del sujeto en la cadena de significantes.

Con la operación Farmakón queda desajustado el anclaje del cuerpo con las cadenas significantes, el cuerpo deja de ser representado con esas cadenas.

Por Freud sabemos que cuando un dolor externo o interno ataca o destruye un órgano, se engendra una nueva fuente de excitación pulsional continuada. Tal estímulo cobra semejanza después con una pulsión y se siente como dolor. La meta de esta pseudopulsión es que cese la alteración del órgano y del displacer.

El dolor es más imperativo. Dura más tiempo que el placer lo sabemos por Sade.

Por lo tanto, según nos explica Sylvie Le Poulivhet, el dolor sería una pseudopulsión que intenta ligar excitaciones tras una efracción. Concentra toda su energía ahí. Sobreviene hemorragia y parálisis psíquica. Por lo tanto la economía del aparato psíquico queda completamente modificada.

Así este dolor del cual se defiende la adicción y a la vez es su generador, no es una simple reacción mecánica frente a la efracción, engendra una nueva organización del aparato psíquico.

Diremos que el dolor es la genuina respuesta frente a la pérdida del objeto, cuando esta última no ha sido simbolizada.

El dolor psíquico toma como préstamo el modelo del dolor corporal. La reacción frente a este dolor es el repliegue narcisista y la nueva organización psíquica. Diferente al efecto de represión que es a través del montaje del fantasma (mantiene una relación erótica con el objeto alucinado).

Se podría decir que, la operación farmakón sobreviene por una falta de elaboración del cuerpo pulsional y es así como el cuerpo del toxicómano es un cuerpo que no sabe dónde le duele. Se conserva el cuerpo en la dimensión de lo alucinatorio, absorbidos por

el *auto-tratamiento* del organismo el repliegue narcisista de la libido (retiro del mundo externo). Este circuito del tratamiento del dolor narcisista elude el rodeo con el Otro.

La cancelación tóxica del dolor, regularía la homeostasis de un aparato psíquico, en forma de goce, más acá de la dialéctica de necesidad, deseo, demanda o falta.

Por lo tanto, la operación farmakón es una anulación ortopédica de un corte constitutivo del ser humano hablante, sexuado y mortal. Es una sedación del dolor en una actividad alucinatoria, es decir, sabemos que el acceso al cuerpo es a través de representaciones, el cuerpo es velado por las representaciones, pero en esta operación el tratamiento del cuerpo deja de ser elaborado dentro de la cadena de significantes, es decir allí donde se inscriben los deseos de los otros, y comienza a funcionar como un organismo: *una máquina*.

La operación farmakón, entonces, crea un órgano que garantiza la autonomía relativa de un circuito pseudopulsional, y lo demás queda neutralizado.

Toda subjetividad surge siempre de un efecto de ruptura, sin embargo, el cuerpo no cesa de perder su carne al paso que se elabora en las imágenes y el lenguaje. Tener un propio cuerpo equivale en parte a abolirse como sujeto. Cuerpo erógeno surge cuando una superficie corporal es investida por elementos del lenguaje. El cuerpo erógeno se construye en la lengua.

En la operación farmakón, se dispone de un organismo para tratarlo y administrar sus goces, se rehúye la elaboración del deseo dentro de la cadena de significantes engendrando una forma de desaparición del deseo, toda diferencia se reabsorbe en la reversibilidad.

Por lo tanto, demasiado cuerpo se produce en un exceso y ya no en su división. Demasiado exceso se produce con la dimensión de lo alucinatorio, engendrando un lugar real no especularizable. Estado tóxico se presenta como el prototipo de la afección de un órgano psíquico donde la concepción del cuerpo deja de tener en cuenta el lenguaje en el que se teje.

La operación farmakón también despliega el cuerpo en lo alucinatorio para que la psique quede a salvo de toda efracción.

Mientras que el sueño alucina inventando cuerpo para el deseo, la operación farmakón parece restituir al cuerpo un objeto alucinatorio para borrar representaciones intolerables y no relanzar el deseo.

La alucinación del sueño entrega un texto del deseo en un marco simbólico, es la actualización (satisfacción) de una percepción primigenia (inactual) del objeto por el efecto de su ausencia.

CAPÍTULO 3 OPERATORIA DEL TÓXICO: CASO CLÍNICO

Paciente que lleva más de un año en entrevistas preliminares, tiene 26 años, diseñadora. Es traída a una “clínica de adicciones” por la familia: tíos maternos. Hermanos mayores de la madre, quienes viven en Madrid. Los padres de la paciente viven en el norte de España. Los tíos mencionan que fue una hija no deseada. Hay una diferencia de 10 y 14 años con sus dos hermanas mayores.

El motivo por el cual *consultan* es consumo de cocaína. Viene arreglada, pero llama la atención su delgadez. Esta abstinente hace 1 mes desde que decidió contar a sus tíos el problema de consumo.

A la paciente la llamaremos H.

Estas son las primeras preguntas que surgen:

- ¿Sobre qué ha intentado poner remedio esta paciente?
- ¿Por qué viene acompañada de los tíos?
- ¿Qué pasa con su cuerpo?

- **Algunos aspectos de las Entrevistas Preliminares:**

- Probablemente un sujeto neurótico.
- Mantiene lazo social, “con cortocircuitos” como ella lo llama.
- De entrada llega con el significante identificador “*soy una enferma, una adicta*”
- Vuelve a ganar un poco de “*ser*” gracias al producto introducido en el cuerpo, por el consumo.
- Ella está subordinada a varias exigencias:
 - Siempre tener producto
 - Mantener el control de su cuerpo
 - Evitar estar sola
- Su infancia, en las primeras entrevistas era una infancia sin historia.
- Menciona crisis de ahogos, no quería comer “sólo comía *petit sweet*”, dolores de cabeza que ella califica de terribles y ensordecedores asociados a crisis paralizantes. Crisis que vuelven a aparecer en los ingresos de urgencia.

- Señala que estas crisis se pasan a los 15 años cuando ella comienza a “tontear” con el consumo.
- El consumo de drogas pone término a las crisis de ahogos y le confiere un sentimiento de libertad inédito.
- La función del ahogo es un síntoma de infancia donde todo parecía que amenazaba, “una infancia en soledad” como ella la describe, pero ¿cómo es esa soledad? Sola ante el miedo, porque “siempre estaba acompañada”. Estas crisis aseguran un lugar en ella y en la familia. Y tiene una función anexa y consecutiva: si me ahogo entonces no puedo comer.
- Con la droga rompe el matrimonio con la familia y con la comida.
- Ella puede interrumpir el consumo de producto brutalmente sin síntomas de abstinencia. Pero a condición de un síntoma sustitutivo: el ingreso. Tanto la familia como la psiquiatra deciden ingresarla (ingresos breves de desintoxicación, de días) en varias oportunidades. Ella en un principio acepta esos ingresos, luego se hace encerrar.
- Las entrevistas tienen su efecto:
 - o Ella construye una cadena entre el consumo-ahogos-angustia-soledad.
 - o Ella descubre que estar fuera le da miedo, que “salir” es ingresándose.
 - o Ella descubre que le da miedo la soledad, pero sobre todo le da miedo la libertad. ¿Para liberarse de qué? Del miedo a estar fuera y es con la droga con la cual ella trata sus ahogos.
- El ingreso aparece como un reemplazante del lazo social. Más eficaz que el matrimonio con el pequeño pipi.
- Salida con los ingresos (le dice al analista que la debe ayudar a salir, para eso ella tiene un proyecto, ella ignora lo que ha dicho, el destino y ensayo es tener lejos el sufrimiento. ¿Por qué se sale cuando se ingresa? Descubriendo la satisfacción ligada a la encarcelación, como ella misma llama a los ingresos. Ella interrumpe las sesiones.
- Al regresar la paciente está ubicada en una posición de “activa” como ella lo llama, respecto a su sufrimiento. Esa actividad se traduce en buscar a Otros cuando se encuentra sola.

- **Transcurso de sesiones**

Vamos a dividir en 3 momentos las entrevistas preliminares mantenidas con Luisa.

- ***Primer momento El discurso del adicto: “yo soy adicta”***

La paciente se presenta encerrada en el discurso del adicto “soy una enferma, soy toxicómana, soy adicta”, discurso que de entrada pone barreras para hablar de sí misma. Muchas de sus denominaciones pasan por esta etiqueta.

Después de varias sesiones, logra integrar otras nominaciones de sí misma, como por ejemplo, en el trabajo como diseñadora, enseguida hace asociaciones respecto a su gusto excéntrico por la ropa y el diseño, “yo soy la que pinto al payaso” (refiriéndose al diseño), “soy el payaso del departamento de diseño, también lo era de mi casa, de mis padres y mis hermanas”, frente a la pregunta por el payaso responde, “siempre estoy maquillando, porque por dentro estoy vacía”. Ese “maquillando” no queda tan claro si es a sí misma o a los demás.

El lugar de payaso la reenvía a otra identificación “de niña... pequeña, hacia muchas pataletas, lloraba mucho, y finalmente me daban todo por pena” esta manera establecer un intercambio con Otro se repite incesantemente en toda relación, como si intentara rozar y probar el límite. En la misma sesión termina por decir “aunque siempre me quedo con un gusto amargo con lo que consigo”.

El gusto amargo tiene bastante relación con el “problema con la comida”, que aparecerá y se enlazará con el inicio de la construcción de un relato que comenzará más adelante en las entrevistas.

La paciente se ubica en un lugar de intensa demanda hacia los demás y así lo explica “si soy quien soy, agobio”, “soy igual a mi gato, le das un poco y está pegado todo el rato”, “necesito dejar de ser el epicentro”.

Este primer tiempo estuvo marcado por las nominaciones que encierran el “yo soy” de la paciente, intentando desplegar desde el registro imaginario aquellas huellas de las tempranas relaciones con Otros.

Hay algo *asfixiante* del discurso de la paciente en relación a la demanda que establece al Otro y a ella misma. Los ahogos no es más que una manera de hacer hueco.

Pudiendo recorrer estos nombres, la paciente hace un movimiento interesante respecto al consumo de cocaína, que después de muchas entrevistas sí se había valorado como una adicción, por la operatoria del tóxico en el psiquismo, cuerpo y economía libidinal de la paciente, pasando a hablar de qué intenta poner solución ese sedativo.

○ ***Segundo Momento Operatoria del tóxico, aparece el cuerpo***

Una vez avanzadas las entrevistas, la paciente deja de hablar del consumo y de su situación actual y relata ciertos episodios pasados que nos advierten de un tratamiento especial del cuerpo:

Refiere haber tenido de pequeña “crisis de ahogos”, con dolores de cabeza que ella califica de terribles asociados a crisis paralizantes. Por esta razón, empieza a comer muy mal “sólo comía petit sweet”.

Señala que estas crisis se pasan a los 15 años cuando ella comienza a “tontear” con el consumo.

Un poco antes el tema de la delgadez y el cuerpo aparece en escena (13 años). En este momento de las entrevistas H. comienza a articularlo “cuando me vino la regla me quedé muy delgada y me gustó, fue también cuando empecé a relacionarme con chicos y a “salir”.

El consumo de drogas pone término a las crisis de ahogos y le confiere un sentimiento de libertad inédito.

El ahogo es un síntoma de su infancia donde todo parecía que amenazaba, “una infancia en soledad” como ella la describe, pero ¿cómo es esa soledad? Sola ante el miedo, aunque “siempre estaba acompañada”. Estas crisis aseguran un lugar en ella y en la

familia. Y tiene una función anexa y consecutiva: si me ahogo entonces no puedo comer “de pequeña siempre me gustaba quedarme sola, como no me quedaba nunca...”.

Al estar siempre acompañada falta la falta que en definitiva, al faltar ese espacio subjetivo el sujeto se queda sin un recurso simbólico que le permita manejar el miedo, la soledad, el estar solo, como dice H.

Así mismo, la función del ahogo se correlaciona con el no comer o ser muy selectiva con la comida.

En un principio como en toda instalación de la adicción, el tóxico cumplía la función de alivio sintomático a variados dolores, dolores del cuerpo y dolores de existir.

“antes, el consumo me ayudaba a dormir por la noche y a no sentirme dormida durante el día”, “odio sentirme dormida y tener hambre”, H. intenta anular toda necesidad de su cuerpo. Toda necesidad molesta, angustia.

“pero ahora, ya no puedo leer, ni ver tv, nada”, “sólo cuando estoy en el trabajo estoy tranquila entrecomillas-cuando estoy sola ni nadie me pide nada- pero cuando salgo de ahí.... es horrible” La paciente frente a su la angustia queda a expensas de algún subterfugio que le permita torearla, quedando absolutamente tomada por el objeto tóxico. Es la manera de cancelar el dolor, cancelándolo tóxicamente. Prosigue con el consumo de cocaína.

La economía libidinal de la paciente está trastocada, lo ciclos de sueño y vigilia están descontrolados, el apetito es algo con lo que ella lucha diariamente y también se le aparece como un sistema de necesidad y demanda caótico. Se ha perdido la frontera entre organismo y psiquismo.

Al hablar en una sesión sobre el consumo del fin de semana “como mucho 1 gramo” introduzco una pausa a esa frase “como mucho... 1 gramo”, la paciente sesiones siguientes comienza a establecer una relación en cadena: entre el consumo, el dejar de comer, el ahogo y la angustia-soledad.

Esa serie abre la posibilidad de hablar de eso que el consumo intenta poner solución, de eso a lo que la paciente ha intentado interponer un remedio.

“ahora me drogo para no comer, no me gusta tener hambre”, “de pequeña no comía por las crisis de ahogo”.

En otra sesión, “desde que empecé a consumir, no me han vuelto a venir las crisis de ahogos, excepto cuando estoy ingresada”. Cuando está ingresada también está abstinente.

En las siguientes sesiones, confecciona otra serie: angustia- ganas de vomitar- consumir. Durante varias sesiones la paciente se refiere a su cuerpo, habla de él como soma, como si le molestara que el cuerpo funcionara, se moviera, padeciera dolor, hambre o sueño, se rebela ante las necesidades “no quiero tener hambre y sueño, todo el rato”, “no quiero que me duela el cuerpo”, “quiero no necesitar comer” intentando tratar el cuerpo como organismo.

“Me obsesiona lo de la tripa”, “quiero estar plana”. “Una de las pocas cosas que me gusta hacer es ir al gimnasio” y cuando le pregunto por esto, aparece un lapsus al decir: “me gusta el gimnasio porque entrego (lapsus, en vez de entreno) mi cuerpo”. El gimnasio con la exigencia que se lo autoimpone sí claramente es otra manera de entregar el cuerpo. Lo propioceptivo cobra importancia en esta paciente. La angustia se siente como náusea, una náusea real, que se transforma en vómito que hace hueco.

El desvelo de una anorexia y a ratos con síntomas bulímicos se hace ver hace ya varias sesiones, entendido como el síntoma que permanecía por debajo del consumo.

De aquí en adelante sobreviene una cadena de asociaciones y decires en relación al consumo, al cuerpo y a la angustia por la soledad.

“consumo, así como poco y no me canso”, “con la angustia me dan ganas de vomitar”, “con el remordimiento me dan ganas de vomitar”, “no digiero”, “me lleno, me encharco”.

Es una paciente que no posee canales de sublimación, porque cuando alguno de ellos se abre inmediatamente se transforma en una nueva obligación.

“consumir es otra cárcel”, ¿Aparte de cuál? “De mi propia cárcel, nada me conforma”, “no puedo estar conmigo”.

Anulado su deseo no hay posibilidad de sujeto, que pueda abrir paso a otras satisfacciones. Es una paciente que está tomada por sí misma, por el consumo de sí misma.

“necesito desconectar”, ¿desconectar de qué? De mí misma.

Con ese “siempre estar”, “estar demasiado”, vive amenazada.

Habíamos dicho que había empezado a hacer una asociación interesante con el consumo, las crisis de ahogos, cuerpo, angustia y soledad.

Sabemos que la castración es lo que nos libera de angustia, pero si constantemente estamos intentando sortear la castración con subterfugios, la angustia aparece en otro lugar.

En palabras de ella “no soporto perder”, “no me gusta renunciar y exijo lo que quiero... me frustró mucho”.

El Otro en esta paciente siempre es Otro que demanda y agobia, que no es más que su propio espejo, como si su demanda fuera un imperativo, así con su jefa, con su novio y sus padres. Frente a esta demanda ella refiere “siempre lo resuelvo saliendo”.

En este momento se toma el significante “salida” que había aparecido en varias sesiones. Saliendo se resuelve, ingresando se sale.

En varias oportunidades se han realizado breves ingresos de desintoxicación, planteados por la familia y la psiquiatra que la controla. Estos ingresos no han dado más resultado que la información que la propia paciente verbaliza: “al menos he podido descansar y desconectar, he podido dejar de consumir y no me ha pasado nada, pero *ahí dentro* vuelven a aparecer las crisis de ahogo y he engordado, tengo más hambre, como más.”

Ingresando se sale, se sale de la escena. (En este período la familia había solicitado un ingreso, control del consumo a través de analíticas, control del dinero y de las salidas que no se había realizado).

○ Tercer Momento: *“Louise Bourgeois: “La Escultura de la Araña”*⁴¹

Una vez transcurrido varios meses de entrevistas, H. comienza una serie de viajes que marcan un circuito interesante.

Comienza a viajar al norte de España de donde es su familia, para estar con ella, para estar y hablar con sus hermanas que han sido madres.

Dice que por fin se siente menos agobiada por sus hermanas porque “ya no soy su entretenimiento”. “yo de pequeña me colgaba a mi hermana mayor, idealizaba a Gemma mi hermana del medio”. Ese espacio que se abre le permite viajar allí, siente diferente el encuentro con ese Otro.

Aparecen dos cuestiones interesantes:

- Su dificultad para separarse de su familia cuando se vino a Madrid a estudiar y trabajar. “Siempre he tenido problemas para separarme de todo, me acuerdo una vez que me enfadé con una compañera del colegio y estuve extrañamente angustiada toda las vacaciones”, “en cada una de mis relaciones me ha costado mucho cuando me han dejado, he suplicado y me he humillado, no por él porque no toleraba que me dejaran”. El Otro es cualquiera en términos de persona pero no es cualquiera en términos del lugar. El lugar del Otro es todo para H.
- En apariencia una relación muy ambivalente con la madre y un padre en ausencia, desde siempre, no habla del padre, no hay referencias de él.

En cuanto a la relación con la madre refiere “mi madre está obsesionada conmigo”. Me ha sobreprotegido, desde siempre, toda la vida, pero a pesar de eso siempre me he sentido muy sola, con miedo a la soledad”.

¿Qué más desprotegido un sujeto que cuando está sobreprotegido?

⁴¹ del Museo Guggenheim de Bilbao

¿Qué más desprotegido un sujeto que cuando no puede construir su sistema de transacción frente a la palabra del Otro para pasar hacia su propia subjetivación?

La sobreprotección coarta la palabra, impide la transición necesaria por la palabra del Otro hacia la propia. Al dejarlo sólo con sus pulsiones y su angustia, se desbarata el cuerpo. Quedando ese cuerpo sin un esquema.

La paciente construye un discurso entorno a esto diciendo “hija no deseada, hija sobreprotegida por culpa, hija consentida, sin límites”. La paciente se siente “al descubierto”, como un cuerpo sin frontera donde la palabra no lo representa, por lo tanto hay que intervenirlo de alguna manera. Esa intervención con el objeto tóxico, esa cancelación tóxica del dolor, genera una nueva economía libidinal, con la ilusión de controlar el cuerpo como un organismo.

¿De qué se defiende H.?

De la castración, no obstante, si la castración cura de la angustia, y entonces el sujeto reniega de la castración con lo que se queda es a solas con la angustia.

El ahogo representa algo de esa angustia, en otras palabras de esa falta de falta.

Salir de todo esto ingresando, no es más que una suerte de Fort da. De jugar a la ausencia-presencia. De salirse de la escena, para encontrarse con partes de ella.

Durante varias sesiones H. se refiere a la relación con su madre. Se observa una relación de mucha ambivalencia, es como una fusión donde la única manera de delimitar uno de otro es abriendo un espacio a la fuerza, siempre con una cuota de agresividad. Así se presenta la relación de H y su madre, la única manera de poner una barrera a esa relación es a través de la agresión. También, entendiendo el consumo como una agresión, no dirigida a Otro sino que simplemente de ruptura con el propio deseo, de ruptura con el propio sujeto. “Nos llamamos iguales lo único que nos diferencia es la H.”, “Que es muda”, intervengo yo.

“Mi madre es una histérica de la demanda, eterna infeliz, permanentemente triste, llena de miedos, catastrofista”. ¿Histérica de la demanda? porque demanda mucho y porque no soporta la demanda del Otro, “mi madre sufre mucho, todo es un drama, todo es con

culpa... como yo con el otro subnormal (refiriéndose a su ex-pareja), por eso no cuento con ella y nunca he podido contar con ella”.

“me costó mucho decirle mi problema a mis padres porque mi madre va a pensar que tiene la culpa, enseguida ella se angustia, su angustia me angustia”.

Se supone imaginariamente, una madre a disposición de su hija pero dejándola completamente sola en cuanto a la humanización de ese vínculo. No es un Otro que impulse hacia la subjetivación. Falta la palabra en esa relación. Se está y se ocupa todo el espacio, ahoga.

Por lo tanto, se debe hacer un hueco, un espacio en ese cuerpo a través de comer nada.

No hay espacio para la angustia de H, según su relato nunca lo ha habido, la angustia se duplica, no hay una frontera, la angustia invade llenando el espacio. Esa completitud ahoga.

“Finalmente yo soy una insatisfecha crónica igual que mi madre, yo soy una persona tóxica igual que la sustancia”. “Así es mi vida , mi tiempo siempre se repite lo mismo”.

H. repite esa relación temprana con el Otro, relación marcada por una dependencia fisiológica, frente a la cual experimentó necesidades primarias de sobrevivencia, quedando fijada por determinaos significantes como ahogo, invasión, soledad, vacío.

Esa *urgencia pulsional* se revive actualmente en cada relación de pareja, en cada relación con Otro.

No ha habido una clara transición donde se haya podido jugar recursos de apertura hacia la sublimación. Se ha visto entorpecido la función de la palabra en esos pasajes por el Otro. Cautivada por la imagen y con un débil reconocimiento del Otro que haya humanizado y afirmado esa imagen para pasar a otra cosa.

Sostener una relación de pareja supone para Luisa, estrictamente la dificultad de encontrarse con la falta del Otro.

En un principio se eleva al Otro, idealizándolo, frente a lo cual, se extiende una gran demanda hacia él.

Su presencia se torna imprescindible.

“Cuando estoy con él estoy bien”, “ese “él” puede ser cualquiera pero es él”

“me gusta que alguien esté, no que esté *encima* sino que simplemente esté” como si estar significara, estar encima. En relación a la ausencia-presencia de alguien, no hay constancia objetal, es necesaria la presencia del Otro para que esté.

“conocí ese tío y es todo, no me drogue ni nada” “lo que dice él es verdad, es Dios”.

En un principio el Otro es objeto de la más pura idealización así mismo luego es objeto de consumo, demandando la completitud para agotarlo.

“mi ex pareja es lo mismo que la cocaína, disfruto pero es muy momentáneo”. Así se evita el encuentro con el Otro en su dimensión de Otro dividido “tengo que hablar de esto, para mí la sexualidad está negada, aunque me gusta la performance de mi ex nunca es guay, yo nunca me relajo, soy muy exigente y nunca termino, nunca lo he hecho, no puedo sentir nada, porque no estoy ahí”.

“él me gusta más que él a mí” es una frase de espejo, como si el sujeto de la enunciación es un tercero que observa.

Más adelante, dice “el miedo empuja”, para referirse a la angustia que padece cuando está sola, cuando ha dejado de trabajar, cuando se ha quedado sin registro en libertad.

“Desde pequeña la gente ha cedido a mis berrinches, ahora no puedo no ceder yo a ellos”. H. está sola frente a sus mandatos superyoicos. “En ciertos momentos me pasa algo extraño, necesito que me perdonen, me duele el pecho” Aparece el sentimiento de culpa opresivo y muy tirano.

No hay ley en H. que la proteja. Ese otro de la ley y el deseo quedaron desamparados, “cuanto más me controlas, más me descontrolo”, “de niña no me dejaban sola, nunca y cuando me dejaban hacia trastadas, no comía nada, me cabreaba y vomitaba”, “era imposible dejarme sola”.

En uno de los viajes que comienza a hacer en este período viaja a Bilbao. Allí se encuentra con la obra de Louise Bourgeois en el Museo de Guggenheim. Queda impresionada de la escultura de la araña. Principalmente por su magnitud y tamaño. La obra se llama “Maman” (1999). (Ver Anexo 2)

La artista cuando hace mención a su obra refiere “la madre es protectora y depredadora al mismo tiempo. La araña utiliza la seda tanto para fabricar el capullo como para cazar a su presa, así que la maternidad encarna fortaleza y fragilidad”. (Bourgeois, 2000).

La paciente refiere “es un araña gigante que da la sensación de miedo por su tamaño y sus patas como barrotes”.

Varias sesiones después asocia esa araña gigantesca con la sensación de sentirse agobiada por la mirada de la madre y las hermanas. “Era su objeto de entretenimiento, encerrada en sus juegos”, “es esa sensación de agobio y miedo la que me viene cuando estoy sola en casa, sola conmigo con mis ralladuras exigentes”.

La ambigüedad se ve intensamente reflejadas en esta *Mamá* gigantesca de Loïse Bourgeois, que “se sostiene ominosamente sobre unas patas que semejan arcos góticos y que funcionan al mismo tiempo como jaula y como guarida protectora de una bolsa llena de huevos que se encuentran peligrosamente adheridos a su abdomen. La araña provoca pavor y miedo pero su gran altura, sorprendentemente equilibrada sobre unas ligeras patas, transmite una vulnerabilidad casi conmovedora”. (Bourgeois, 2000).

En estas últimas sesiones dice “creo que podría prescindir más de ella...” (Refiriéndose a la cocaína como si fuera alguien...). “La droga ya no me ayuda a dormir, antes sí”, “antes con el consumo me lo pasaba bien, ahora me da miedo”, “con la coca a la vez que me siento bien, me siento mal”.

H. manifiesta su sorpresa con esta escultura, por el miedo y atracción que le genera. Se interesa por ella e investiga.

Recién comienza a construir un relato entorno a esto.

“Las pulsiones son el eco del decir en el cuerpo” nos dice Lacan, y la reiteración de esa pulsión intenta omitir al Otro. Todo el artificio muy bien puesto en escena en la clínica de la toxicomanía siempre está precedido por un decir corporizado no rememorado o por un cuerpo que habla pero intentando torear al Otro. Las palabras significan en el cuerpo, en esa operación hacen su eco y es por eso que es un cuerpo aquello que se goza. Por lo tanto, la pregunta siempre es por lo que el cuerpo lleva como escritura. Las palabras nos habitan y se presentan en un cuerpo como lugar enigmático pero presto a la

lectura. Si las palabras nos habitan, nos corporizan ¿por qué no pensar que a través de ellas podemos retomar un cuerpo, sirviéndonos de un Otro? Pues al fin y al cabo son ellas las que nos transforman.

VI. CONCLUSIONES

- **Heterogeneidad conceptual**

Lo primero que es importante destacar es la heterogeneidad conceptual que existe con respecto al tema del Padre y así mismo respecto a la Adicción.

Respecto al padre, habitualmente se confunde el padre como institución social y el valor del padre muerto en el inconsciente. En numerosa bibliografía psicoanalítica revisada, pocas veces se hace esta distinción. Esto conlleva dificultades para el lector en cuanto al entendimiento de qué es lo que exactamente se quiere decir.

Así mismo, esa confusión ha provocado diferencias abismales a la hora de hacer clínica. El lugar del Otro y su función determina drásticamente la dirección de la cura así como la función del analista.

Respecto a la adicción, éste comporta de entrada una cierta ambigüedad debido a las propiedades del objeto tóxico extraídas del *farmakón* (veneno y remedio) las cuales son asumidas por el sujeto como propias y así mismo por el discurso que rodea a la adicción. Todo lo anterior precipita un saber y causa prisa por concluir, eso es lo que también ocurre habitualmente a la hora de diagnosticar y tratar en clínica.

La singularidad y el carácter espectacular del fenómeno provocan una precipitación y *evidencias* que cierran el pensamiento entorno a ella. Así mismo, observamos un deslizamiento de conceptos, desde las distintas instancias (médica, psicológica, psicoanalítica, jurídica, social, de Estado, etc.) que la tratan, generando una indeterminación de cuál es el campo de cada disciplina.

Para Lacan la toxicomanía no existe -así tampoco la adicción a tóxicos- más que como un discurso social, efecto de una elaboración secundaria fijada en una tentativa reestratística, en palabras de Sylvie Le Poulichet.

- **Del padre Real al Padre Simbólico**

A propósito del estudio de los basamentos antropológicos que guían al Lacan durkheimiano y siguiendo los puntos de estudio marcados por Marcos Zafiropoulos.

Primero, como ya se ha desarrollado en la primera parte de esta tesis, podemos concluir que no se puede sostener la hipótesis que la familia paternal o patriarcal evolucione a una familia conyugal, ya que, según estudios antropológicos y sociológicos, siempre se encuentran variadas formas de conformar familia en una sociedad. Por lo tanto, la ley de contracción familiar, carece de fundamentos que lo comprueben.

En el mismo sentido, estudios antropológicos nos muestran siempre ha existido la familia conyugal – no es una forma moderna- y es la forma más frecuente de conformar una familia. Por lo tanto, no se puede sostener el paso de la familia paternal o patriarcal, a la familia conyugal, como un factor explicativo del malestar moderno.

Y lo más importante, tampoco se puede aceptar que la familia conyugal, o la anomia social provoque condiciones degradadas del edipismo y por consiguiente la declinación del valor del padre en tanto función psíquica. Es decir, no se comprueba la correlación del surgimiento del padre humillado con la generación del grupo caracterial que especifica la “gran neurosis contemporánea” evocada por Lacan en 1938.

No es posible afirmar que, la degradación del Edipo y del superyó, es consecutiva de un debilitamiento del valor del padre en la familia, debido a que esos basamentos carecen de fundamentos científicos.

Toda esta tesis se ha sostenido en el pensamiento de un padre real en su función psíquica, condicionado por factores sociales y que perpetuaría el valor del padre de familia como un padre real portador del orden y de la ley.

Esta es la tesis durkheimiana que Lacan abandona en 1953, dando paso a Lévi Strauss.

La pregunta que reestructura Lacan en esta época, conlleva varios asuntos. No solamente hay una pregunta por el padre, sino que también por la transferencia de lo imaginario a lo simbólico y las apuestas antropológicas por la función simbólica. Lo

anterior, lo induce a una pregunta fundamental por la institución psicoanalítica. Por el padre del psicoanálisis y por el lugar de cada uno en el corpus psicoanalítico.

La articulación de estas problemáticas lo incitan a abordar su propia situación dentro del grupo, a través de la reestructuración del Estadio del Espejo, y con la *forma* de una cura analítica. En observancia de todas las discrepancias que empieza a tener con los psicoanalistas posfreudianos.

Lacan se separa activamente de la idea de buscar en el registro yoico superar las resistencias, debido a que ese ejercicio se aparta del deseo de Freud y del objetivo del psicoanálisis, pues prolonga el impasse de la experiencia, al asegurar su estancamiento en el registro imaginario. Y lo que postula es el desciframiento de la envoltura simbólica del síntoma. Esa es la lógica que propone Lacan, siendo un buen lector de Freud.

Las propuestas freudianas con respecto al padre son claras, y en este punto, Lacan toma distancia para luego alinearse, incorporando como punto central el registro simbólico.

Retomaré algunos planteamientos de Freud, para concluir con las propuestas lacanianas. Freud tiene claro que bajo las propuestas de amor por el padre y repulsa por el incesto, siempre está vigente la presencia de los deseos primitivos del hombre (deseos de incesto y asesinato al padre), aunque se haya vuelto inconsciente. Para Freud el complejo de Edipo constituye el reverso inconsciente de la institucionalización del tótem y la exogamia. Es decir, el “*Tótem y Tabú*” describe el momento histórico en que aquéllos cayeron en el inconsciente de la especie humana.

El superyó se constituye a su juicio en torno a la figura del padre muerto, en nombre del cual el sujeto respeta la ley del grupo.

Cuando Lacan explica la constitución subjetiva, como un paso de complejos, lo hace aún desde el registro imaginario. A pesar de lo anterior, es capaz de leer a Freud, de ubicarse a una distancia adecuada para leerlo. Así como también, para oponerse a él, plantear una teoría pre-edípica, que sostendrá más adelante con la incorporación de la función simbólica. Es decir, el paso que hace Lacan en la propia construcción de su teoría es el “*pasaje subjetivo*”, de un complejo a otro. Con la introducción de la función

simbólica, como eje fundamental. Del padre a Otro, de lo imaginario a lo simbólico, del yo al sujeto.

Esa es la principal crítica que Lacan expone sobre el psicoanálisis del yo, o el psicoanálisis anglosajón que *permanece imaginarizado o extraviado en el registro de lo imaginario, en la dualidad y los impasses*.

En opinión de Lacan el análisis de las resistencias polariza entonces, pero de mala manera, la actividad de algunos analistas que interpretan la palabra de sus analizantes en la actualidad de la sesión y la relación dual analizante-analista. El imperativo freudiano de debilitar las resistencias, no se ha entendido bien, ni se ha aplicado bien en clínica en el sentido que conduciría a los analistas anglosajones a hacer demasiado hincapié en el lugar de la propia persona, la persona real, que hace de la experiencia una especie de recinto imaginario como ámbito de enfrentamiento de dos yoes.

Ya sabemos, que Lacan en 1938 proponía el estadio del espejo como sustituto a la deficiencia que creía advertir en la teoría freudiana de las primeras identificaciones. Sin embargo en 1953, propone el esquema del ramo invertido para explicar justamente el problema que él diagnostica en el corpus psicoanalítico y en la clínica de algunos post-freudianos. Y es justamente aquello, lo que incorpora al esquema.

El espejo no sólo unifica al niño en esa imagen, sino que también da la posibilidad de que haya Otro que otorgue un reconocimiento al sujeto. Es decir, no solamente el sujeto necesita de la imagen para unificarse, sino que también de Otro que lo sostenga y lo reconozca en esa imagen. Sin embargo, para que esto sea efectivo, es preciso que el sujeto (ojo) esté convenientemente ubicado. Con esto Lacan diagnostica que él es el único que ha estado bien ubicado con respecto al deseo de Freud. Ese que sostiene el reconocimiento de la imagen se llama Gran Otro.

Lacan propone esa primera identificación como una identificación genérica con la particularidad de ser anterior a las identificaciones secundarias que inscriben al sujeto en los intercambios sociales. Sin ella, el sujeto permanecería fuera de la sociedad.

Lacan manifiesta en su “retorno a Freud” que su teoría edípica debe ser superada. El “retorno a Freud” debe ser exigible debido a la renegación de la obra freudiana por los propios psicoanalistas.

La reintroducción de la identificación con el padre muerto permite un progreso de la cura, dice Lacan, porque abre un punto de vista sobre la estructura del inconsciente del sujeto y su organización simbólica, así como constituye la salida para esa experiencia hasta entonces estancada en el registro dual del otro imaginario.

Ese es el problema que detecta Lacan en sus colegas posfreudianos, imaginarizados en su yo y el del paciente, intervienen en el registro real de la situación actual.

Lacan en muchos momentos de su Obra, así como también en sus conferencias recuerda a sus oyentes y después a sus lectores que es necesario elegir entre el riguroso desciframiento del engrama y el análisis del yo. No se deben confundir los términos: hay una gran diferencia entre la interpretación dual en que el analista entra en una rivalidad de yo a yo con el analizado, y la interpretación que avanza en sentido de la estructuración simbólica del sujeto, que debe situarse más allá de la estructura actual de su yo.

En otras palabras, Lacan reafirma que el inconsciente está simbólicamente organizado y la capacidad de estructuración del mito edípico es considerable – como lo hemos mostrado en el análisis que Lacan realiza de la presentación clínica del caso Dick de Melanie Klein-, pero en su opinión lo importante es la función simbólica que encarna el mito edípico y no su actualización en él.

Es evidente que el retorno del deseo de Freud sólo puede realizarse a través de aquel de sus hijos que sepa apartarse de las proyecciones yoicas que obstruyen la encarnación del deseo del padre.

Ese paso -que se podría decir- de la naturaleza a la cultura, de la realidad a lo psíquico, del imaginario a lo simbólico es el que también realiza Lacan, al preguntarse por esa función paterna. Se piensa en la realidad del padre, en las condiciones que ejerce su función paterna, para luego pasar a lo *simbólico* de éste.

La función simbólica paterna versus la persona del padre. La función simbólica, que nada tiene que ver con la persona del padre, es justamente el símbolo que nace a partir del efecto de un padre muerto. Es decir, psíquicamente es el padre muerto, el tótem el que da la posibilidad de nombrarlo, de simbolizarlo y por ende es un lugar vacío.

El poder de nominación de un nombre y de un lugar, según Lévi Strauss, lo da el poder el intercambio social. Lógica del don, lógica de lo simbólico. Lo intercambiable también es lo que es posible de hablar, de sustituir. Lacan abandona la teoría “*familiarista*” por la ley del lenguaje.

La ecuación simbólica que plantea la función paterna es una ecuación de complementariedad, que garantiza el lazo entre significante y significado, pero con un desfase estructural que permite el ejercicio del pensamiento simbólico.

Lo que pasa entonces, es que siempre se trata de un padre muerto (que permite el intercambio o la sustitución) para poder nombrarse, para poder darse un lugar y un nombre. Y siempre lo que emerge es esa figura, un padre debe caer para ser transformado en otra cosa. La idea de la declinación es lo que soporta justamente el mito. El mito del padre es justamente el padre muerto, declinado, esa es la función simbólica que puede ser pensado como un elemento vacío.

El padre debe morir y tomar otro lugar. El padre debe dejarse morir para tomar otro lugar el hijo, como el caso de los maestros y sus discípulos.

La función simbólica no es de una historia personal sino que responde a un conjunto de redes sociales, históricas que preceden incluso el nacimiento del sujeto, que luego se actualizarán en los síntomas y en su constitución subjetiva.

Por lo tanto, no es posible afirmar que la declinación del padre tenga un efecto real en la constitución subjetiva del sujeto, porque para eso tendríamos que afirmar que el padre real degradado tiene un efecto real en la función simbólica. Lo cual podría constituir una pregunta a investigar. Es decir, ¿cuáles son los efectos de la degradación del padre social, político en la función simbólica?, ¿cuáles son los efectos de la caída del patriarcado o de una forma de patriarcado diferente, en la función simbólica?

La degradación de la función simbólica sí tiene efectos en la subjetivación, pero eso no se corresponde con la presencia real del padre.

- **El Padre muerto del Inconsciente**

Si se dice que el padre está en declinación es porque cumple una función histórica. Eso es innegable pero el discurso de la declinación lo que trata más bien es mantener una inquietud permanente, en una indiferenciación de la función paterna. Allí donde podríamos pensar dinámicamente un cambio de bases primero se dramatiza un derrumbe, a la vez antiguo y siempre inminente. Es por eso que Michel Tort, refiere que la tarea del psicoanálisis es sobre todo interpretar ese discurso angustiado.

Sabemos por todo lo estudiado que la decadencia del padre es una decadencia siempre actual. Y es por esa razón que lo hemos llamado mito, -en el sentido antropológico que hemos estudiado- como aquello que permite no asistir a los cambios y mantenerse con un saber proporcionado por los ancestros, aquellos que le pusieron el nombre a las cosas. Es un intento por no tener historia, o si la hay, que sea una historia estática, que no ocurra nada nuevo.

El padre es una figura inconsciente histórica, que estaría en vías de ceder el lugar a otra, no sin suscitar emociones. Cuando planteamos que es necesario estudiar las formas de Otro, queremos decir, que es importante saber cómo en la actualidad el discurso sobre la función simbólica del padre es el encargado de ahora en adelante de asegurar, a su manera, lo que antes corría abiertamente por cuenta de otras variedades de discursos sobre el padre, la religión, el Estado, y la política.

Desde la antropología y el recorrido que hemos hecho es posible afirmar que el padre es el nombre de una solución histórica que está siendo desplazada. Según Michel Tort, la pérdida de los poderes reales del padre está exactamente compensada por el alza en potencia de la “función paterna”.

Desde este punto de vista es muy importante llegar a esclarecer el alcance exacto del discurso sobre la declinación del padre, para juzgar si nuestras sociedades efectivamente están destruyendo desconsiderada y perversamente las condiciones de subjetivación, como sostienen algunos, o si estas declaraciones son a la vez una reacción angustiada frente al cambio de relaciones entre los sexos y un medio retórico de intervenir para conservar las antiguas relaciones blandiendo la amenaza de catástrofes subjetivas.

El discurso reaccionario tradicional deplora la pérdida de los poderes políticos y sociales del padre, que engendraría la declinación de la función paterna estructurante de los sujetos. De este modo al vincular confusamente el dominio del padre sobre la madre y el niño con el ejercicio de la función parental por el lado del padre, se nutre la nostalgia infatigable de los órdenes antiguos bienhechores y se orquestan las angustias del cambio.

“No es porque el padre hacía la ley a la madre que el orden antiguo era hasta cierto punto “*estructurante*”, sino porque había una ley. Habrá otras”. En consecuencia, hay que poner en perspectiva la cuestión del padre de una manera muy diferente a como está en los lamentos por el padre potente del pasado, único padre “*subjetivante*”. Así como hemos intentado estudiarlo en esta tesis, el psicoanálisis ha vinculado desafortunadamente la suerte de sus construcciones más determinantes (Edipo) con formas históricas contingentes, al punto de que con todo derecho podemos preguntarnos si algunas construcciones no son un calco puro de las relaciones sociales del momento”. (Tort, 2008: 23)

Si el padre es una organización psíquica histórica del poder, se trata de analizar cómo se inscriben sus transformaciones en las de la familia de Occidente, en la desestructuración de las referencias familiares, especialmente religiosas y en las recomposiciones políticas de la familia con el impulso de los movimientos feministas y de todos aquellos que reclaman la autonomía de la elección individual, lo que se traduce en las políticas sociales.

La nostalgia del verdadero padre, es el padre del patriarcado, interrogarse con angustia sobre las consecuencias *psíquicas*, evidente y necesariamente siempre dramáticas, de su liquidación. Si se vale de esta representación angustiada, primero queda seguir los avatares de la deconstrucción de la solución paterna a la que asistimos y en la que participamos en directo, con la invención de nuevas formas de paternidad y parentalidad. Esa es la nueva función simbólica a estudiar. No hay ya tiempo para las ilusiones: los encantos del padre han sido poderosos durante toda la historia.

Luego, es menester preguntarse cómo cada figura de la paternidad construye su función de padre, con sus condiciones nuevas y con las ruinas de las antiguas normas.

El padre tiene al menos una apariencia de historia y que corresponde a estatutos económicos, políticos, jurídicos y también la atribución de una función psíquica. Ha tenido el poder, ese es el patriarcado. O “monopatriarcalismo” –concepto acuñado por Michel Tort- al llamado monoteísmo del patriarcado, que representa la enfermedad de occidente.

¿Cómo es posible que se piense que sólo con la tiranía del padre es que es posible que la función paterna funcione adecuadamente?

La representación de la declinación del padre, entonces, es una representación común, que traduce la nostalgia de las tradiciones en las sociedades que cambian.

Esa cuestión del padre fue tomando progresivamente un lugar con la psicologización en el sistema paterno. Es Lacan, con la idea de la forclusión quien radicaliza su apuesta por el padre: en sentido estricto, es el padre o la locura.

Según Tort, el texto de Lacan de la familia ha instaurado una confusión entre la ley antropológica (prohibición del incesto) y la estructura familiar paternalista real, confusión que transforma en anomalías todos los desvíos de la familia “normal” (es decir, católica, cristiana).

La nueva economía liberal corresponde la nueva economía psíquica. Es preciso verse tentado a pensar que, este cambio de relación con el sexo, generalmente sustentado en una evolución liberal positiva de las costumbres es reexaminado y considerado como la entrada a la servidumbre del goce, como la esclavitud al goce.

La ubicación no se hace a partir de los movimientos psíquicos (transferencias) sino de los elementos de la realidad histórica que han cambiado en las historias de los sujetos.

El esfuerzo del psicoanálisis es articular la parte fantasmática del *orden del padre*. En términos sociales habría que analizar esas formas de Otros que suscitan estos cambios en las organizaciones patriarcales. Hay “inventividad” (Tort, 2008) de las formas simbólicas. Entonces, el planteamiento que se postula es el siguiente, el discurso paterno puede corresponder perfectamente a ambos padres en conjunto.

Que el efecto de autoridad sea difícil en nuestros días se debe, así, a toda una serie de modificaciones históricas de la relación del niño, con el saber, con la arbitrariedad de los padres, con la racionalidad y también con la sexualidad. Es decir, es posible pensar que las nuevas constelaciones sociales producen otras formas del deseo. Es un error tomar al padre como la única y privilegiada conexión con el registro simbólico, como si no pudiera existir el nivel simbólico sin "el" padre, sin el padre severo o el padre autoritario.

“En el trasfondo de ese malestar actual siempre lo que figura es el modelo de lo que era. La familia patriarcal siempre ha representado la salud moral. Hoy todas las características de la situación de los padres son negativas, porque acentúan todas las distancias que le historia profundiza día tras día con el verdadero y buen padre del origen”. (Tort, 2008:507).

En cambio se puede plantear que la tarea del psicoanálisis es pensar la división sexual del poder, trabajando así en las nuevas formas de organización que manejarían de otro modo la división sexual.

Según Tort, se trata por ejemplo “de pensar las condiciones de subjetivación por fuera de un esquema en el que dicha división resulta supuestamente de la puesta en juego de una organización particular de las relaciones entre las madres y los padres”.

De hecho el psicoanálisis podría limitarse a explicitar esta explotación de la división sexual en el debate político y analizarla. Uno de los análisis que debemos hacer es por la figura de la paternidad y de la parentalidad.

No se tiene en cuenta cuando se habla tan simplemente de lo simbólico, algunos elementos como las reglas de filiación típicamente complejísticas y variables según las sociedades. Lo mismo con la tesis de que el niño no puede convertirse en sujeto sino es confrontado con la ley de la diferencia sexual, lo cual sería imposible para un hijo educado por dos padres del mismo sexo. Ya estamos empezando a ver, que eso no funciona así. ¿Qué es lo errado en eso?, que el planteamiento de la diferencia sexual es acerca de una falta y de un deseo, no de una mujer y un hombre.

Así pues el pasaje de la autoridad paterna a la autoridad parental no se basa en una confusión cualquiera, sino que de una decisión política que traduce un cambio de las relaciones de fuerza entre los sexos.

No podemos pensar que la función del padre es la de obligar a la madre y al niño a entrar en una temporalidad, entrar en un sistema simbólico, porque sería entrar en la idea de infantilizar a la madre bajo la batuta paterna. De lo que se trata es de Otro, como hemos visto en el desarrollo de esta tesis, la palabra del Otro que ocupa diferentes lugares, que tiene diferentes funciones y vehiculiza un discurso determinado. El padre del sujeto lacaniano es la palabra.

Citaré una pregunta de Michel Tort, que ilustra muy bien lo anterior ¿Qué es la “inconsistencia del Otro”, sino la enésima conjugación de la inagotable muerte de Dios?

Estamos enfermos de hacer del Otro el Uno, es decir, el padre. Por lo tanto, nos alegramos de reconocer que por fin en psicoanálisis podemos decir que toda la enfermedad ligada a ese Uno, del Padre, es una patología histórica y local. Por lo tanto, el psicoanálisis puede ser pensado como un remedio a esa enfermedad del Uno, o del Padre, siempre y cuando nos aprestáramos a estudiar esas formas simbólicas nuevas, emergentes.

Tenemos una perspectiva histórica, historizante en la cual se inscribiría la constatación de que el “Nombre del padre” ya no es lo que era.

El eterno falo y lo estructural del nombre del padre se vuelven concepciones históricas el día en que la modernidad los trata como tales. El inconsciente fálico patriarcal necesita tiempo para recibir la noticia de su cambio. O bien en verdad no conoce el tiempo y la noticia nunca llegará.

Lo que dice Michel Tort, “se liquida a Luis XVI para volver a encontrar a Napoleón Bonaparte” Es decir, el hallazgo de la función paterna, lo que viene es a reproducir la distribución social del lazo social, es decir, la castración por el padre, inscribía en el sujeto las limitaciones de libertad e igualdad justificadas en nombre de consideraciones y trascendentes (Dios, el Rey, la naturaleza, el Bien).

“Política psicoanalítica dominada por el modelo eclesiástico. En vez de considerar que el desmoronamiento abre posibilidades nuevas de explorar se ha instruido un cuadro puramente negativo de la situación resultante”. (Tort, 2008: 532).

En la sociedad, ha quedado un lugar vacante para los otros recorridos de la parentalidad, en los cuales se ha inscripto otra versión del psicoanálisis de larga data, a partir de su experiencia práctica y no del reciclaje del padre de la religión.

Para concluir, cuando nos planteamos la tarea de pensar la función paterna es reconociendo que es un vector fundamental que ha *sostenido* la teoría psicoanalítica, sin embargo, aunque sea problemático y suscite diferencias radicales y replanteamientos, reconoce que la lectura que podemos hacer del psicoanálisis queda abierta.

Es decir, la construcción alcanzada por Freud y el camino abierto por Lacan, nos plantean justamente el desafío de repensar estas cuestiones y aplicarlas a su teoría. Es decir, al pensar y diferenciar al padre, como una construcción histórica-social a diferencia del padre del inconsciente y como función simbólica Otro, es posible releer a Freud y Lacan, para poder acercarnos a una nueva interpretación de su desarrollo teórico y así alcanzar estos fenómenos actuales.

Hay psicoanálisis desde Freud, allí donde hay producción e interpretación de relaciones inconscientes, que son algo diferente de las normas sociales, aunque evidentemente no se desarrollen por fuera de la historia.

El psicoanálisis no es el trabajo de conservación museológica a la que se dedican algunos analistas. Ese padre no era mejor antes. Lejos de declinar, emerge, dice Tort (2008).

Cuando nos aproximamos a pensar al padre histórico, nos surge la idea del padre dependiente de las condiciones del edipismo de Durkheim, sin embargo ese padre era aún la garantía del buen funcionamiento psíquico, ahora la propuesta es primero pensar que ese padre es histórico, y lo que viene ahora es una forma distinta de parentalidad.

- **El mito del Psicoanálisis**

El mito podría ser la forma novelesca, fantástica o propiamente mítica de contar la función paterna.

Los mitos son relatos ya encajados en la historia, y que han dominado el inconsciente del hombre occidental o le proporcionaron las coordenadas simbólicas de sus síntomas, en este caso en relación al padre: Edipo, Hamlet y también el Mito Claudeliano del *“Padre humillado”*.

La forma mítica prevalece sobre el contenido del relato por lo tanto puede ir adoptando diferentes formas. Los mitos relatan hechos generacionales: la cosmogonía del mundo, la generación de lo humano y lo divino, la separación y paso de la naturaleza a la cultura.

Desde esta lógica el mito planteado por Freud en Tótem y Tabú, - mito del padre muerto, o mejor dicho del padre asesinado-, debe leerse como el mito fundador de la función paterna y, por lo tanto, del régimen ordinario de la relación del hombre con el significante, que tendrá una desavenencia estructural, lo que permite y permitirá su movimiento.

Sin embargo, la idea que nos presenta Lacan es de distanciarnos de la idea del padre y pensarlo como un lugar vacío, eso es lo que permite el registro simbólico, es el tercero, y no necesariamente el padre. *Es a él a quién se le ha encargado la función, no obstante no le pertenece.*

Lo anterior, está relacionado con los planteamientos de Lévi Strauss, el cual advierte que, el mito puede incorporarse a la clase de instituciones de *valor cero*, cerca del espíritu de las cosas, y los significantes de excepción, como el Nombre del Padre. El mito entonces le permite al sujeto participar en lo ordinario del lenguaje y los lazos sociales.

Lacan deja un agujero y al mismo tiempo deja la puerta abierta para el eterno retorno del mito de la declinación del padre. Pero lo que debemos observar, es que lo que viene

a plantear la declinación, es el desfallecimiento del mito del padre, como el único hacedor de la ley simbólica.

Podríamos decir, que en las sociedades occidentales es más difícil ver la declinación de la imago paterna como un mito, precisamente porque estamos encerrados en él. Por lo tanto, se vive con la intensidad de que es o puede ocurrir. Así mismo, es muy difícil observar cómo la función simbólica, sin cesar, va adoptando otras formas.

Por lo tanto, la pregunta que siempre debemos seguir investigando es por esas “otras formas” adoptadas por el mito (función paterna) en el corazón de la sociedad occidental y sus efectos de subjetivación diferencial.

La declinación paterna es sólo la repetición del mito. Una y otra vez se reconstituye la “escena”, la historia permanente del padre caído, que los historiadores siguen utilizando dócilmente para mantener un mito.

Michel Tort ironiza con el espejismo que nos hace creer estar asistiendo al fin de una época en la que el orden patriarcal y la familia ordenaba la sociedad sobre un modelo jerárquico (la mujer subordinada al marido y los hijos al padre) y nos advierte que, aún incluso en el caso de que ello se consuma, no será el fin del mundo, aunque algunos, con desolación melancólica, lleguen a ver en ello la muerte misma de la civilización. Y se pregunta Tort si no es ya momento de cesar en ese seguir tejiendo nostalgias sobre la decadencia del padre y la quiebra de la función familiar.

Para terminar, el lugar de la función paterna en la teoría psicoanalítica ha sido y es prioritario. Sin embargo, sabemos que es una función y un lugar, y que gracias a ese lugar como tercero, como Otro, como lenguaje, como función de la palabra, hay deseo. Sin embargo, esta función ha devenido un mito, -en el sentido de una explicación de cómo debe funcionar el mundo, y la constante actualización de él, para que no ocurra nada nuevo- por tanto, quizás sea momento de pensar los efectos de los cambios en las relaciones de parentesco a nivel de la estructura psíquica.

Parece más heurístico, por lo tanto, trabajar sobre la evolución social de las formas simbólicas y sobre los efectos de subjetivación diferencial, de esas formas (formas del

Otro) que decirse otra vez y de manera incesante, en palabras de M. Tort, no conforme con haber desertado del cielo, el Otro se aprestaría a abandonar el mundo.

Lacan, nos dice en “Televisión” (1996): “El mito es la tentativa de dar forma épica a lo que se obra en la estructura”.

- **La Adicción: Imaginarizaciones**

Las resistencias diagnosticadas por Lacan al interior del corpus freudiano, que precipitan todo el desarrollo teórico del “retorno a Freud” de Lacan a partir del Discurso de Roma del 53, también están presentes en la actualidad en innumerables escuelas de psicoanálisis y en el ejercicio clínico del mismo.

Tal como lo hemos visto en esta tesis, en la adicción estas resistencias están duplicadas por el discurso del propio sujeto como el de su entorno social.

El discurso que sostiene al adicto está preso de esta captación imaginaria, tanto el discurso que lo rodea proveniente desde el Otro como el que adopta el propio adicto.

El objeto de dependencia justamente opaca cualquier posibilidad de deseo, deseo de saber, deseo de hacer y deseo de ser. Y es ese el ofrecimiento que hace el adicto al Otro. Se ubica respecto al Otro en una no-demanda, o una demanda extrema a la manera de una inminente e inmediata necesidad.

Ahora, en relación al discurso médico, psicológico y también psicoanalítico, la captación imaginaria también opera y el resultado son políticas sanitarias de reeducación, prohibición y domesticación. Y así, se cierra el círculo en la adicción.

Lo que postulamos, es que justamente en un análisis, la reconstrucción histórica de sus circunstancias o sus relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su yo y por la red discursiva significativa que lo sostiene, y dar paso al deseo de saber y reconocer aquello que enmascara su yo y algo de lo que él mismo es. Son las

“verdades subjetivas”⁴² (Lacan E1: 419-420) las que deben movilizar a los psicoanalistas.

Y no es raro que el recorrido analítico encuentre su sostén y su barrera en la transferencia, pues hay que tener en cuenta que lo primero es el reconocimiento del Otro, y así mismo el deseo del hombre encuentra su vehículo en el deseo del Otro, no tanto porque el Otro posea las claves del objeto deseado, ni porque el Otro sea el objeto deseado sino porque su primera relación es ser reconocido por el Otro y en ese reconocimiento también aparece la posibilidad de reconocerse él mismo y abrir paso al deseo de ese sujeto, en tanto el Otro permita el paso. Pero hay que dar el paso.

Es tan importante el tránsito subjetivo por el Otro como la condición de posibilidad que el Otro le otorga.

Lo que postulamos, es que justamente en un análisis, la reconstrucción histórica de sus circunstancias o sus relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su yo y por la red discursiva significativa que lo sostiene, y dar paso al deseo de saber y reconocer aquello que enmascara su yo y algo de lo que él mismo es. Son las “verdades subjetivas”⁴³ (Lacan E1: 419-420) las que deben movilizar a los psicoanalistas.

Digamos que el objeto Otro de la adicción genera el mismo marco de ilusión, y no es extraño que la búsqueda de ese objeto no es otra cosa que un intento de solución fallido a una falta, un intento de introducir un objeto vacío de sentido que regule la circulación y genere un cuerpo y un reconocimiento (otro materno) y una pertenencia a un grupo (otro semejante) y una regulación social (otro paterno), pero dentro de una gran trampa que es, primero la inmediatez y segundo manteniendo la ilusión de un Otro completo, quedando en un vaciamiento constante el sujeto sometido a un Otro total. Esa dinámica con el sujeto, cuando ya se ha establecido la adicción, se tiende a repetir una y otra vez, como si se tratara de la primera vez, el sujeto busca en la droga un Otro completo que lo colme, y en el intento de sostener ese lugar del Otro él mismo se transforma en puro deshecho, en puro resto, repitiéndose a la manera de acto autista.

⁴² Conferencia de Viena

⁴³ Conferencia de Viena

Lo que postulamos, es que justamente en un análisis, la reconstrucción histórica de sus circunstancias o sus relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su yo y por la red discursiva significativa que lo sostiene, y dar paso al deseo de saber y reconocer aquello que enmascara su yo y algo de lo que él mismo es. Son las “verdades subjetivas”⁴⁴ (Lacan E1: 419-420) las que deben movilizar a los psicoanalistas.

Volvamos al principio, en esta primera etapa de búsqueda de ese Otro, el sujeto adicto busca religiosamente un ser superior, que regule, conceda, prohíba, haga pertenecer, y también aliene y someta. Porque en la adicción el otro es el Otro, y lo es todo.

Ahora, ese objeto en el adicto, es un objeto que –mientras se mantiene la dependencia, la adicción- a un nivel imaginario, no cae, no falla, se mantiene ejerciendo un mandato tiránico.

El adicto tiene Otro que supuestamente –e ilusoriamente- no falla, y se postula con tal totalitarismo que no hay espacio para un sujeto, dejándolo más bien como un objeto solo frente a la valoración de un superyó que manda a gozar y que cada vez se vuelve más severo.

El objeto tóxico no adquiere la propiedad de simbólico pues se presenta como un todo único y completo, anulando todo corte o efracción. No es flexible ni admite intercambio.

Un objeto simbólico, siguiendo a Levi Strauss, es un objeto vacío de significación, se presta como objeto de intercambio permitiendo al sujeto pacificar la relación con otros y a la vez subjetivarse en su propia experiencia. Ese es el verdadero pasaje subjetivo.

En cambio, cuando el objeto se postula como Otro que colma, como el objeto de la religión, de la adicción, etc. deja al sujeto en un lugar de sometimiento y obediencia que imposibilita su subjetivación.

⁴⁴ Conferencia de Viena

Desde la similitud que podemos encontrar en las prácticas en torno al Otro en las religiones como en la adicción. No es extraño que muchas de las comunidades terapéuticas que han proliferado en el mundo para el tratamiento de la adicción se sirvan de un fondo religioso, de contagio, mimetismo, misticismo, y sobre todo un gran Otro que regule la pertenencia a esa comunidad. Es cambiar un síntoma por otro, digamos que “funciona” en la lógica de una regulación social alienante, pero nunca en la lógica del deseo singular de un sujeto.

Como hemos visto, la función simbólica, puede ser leída desde varios ángulos.

La mitología es una manera de representar la función simbólica. Según lo que hemos ido desarrollando, el mito – en tanto que se constituye como una narrativa de una comunidad- tendría esa función de valor cero, y según nuestros planteamientos permitiría al sujeto participar en lo ordinario del lenguaje y los lazos sociales, por lo tanto, el mito del padre muerto, es el mito fundador de la función simbólica, porque desde ahí nace la creencia de una regulación social y una inscripción de un sujeto como ciudadano. Que no es más que anudar el deseo a la ley o permitir el amohadillado entre significante y significado.

Todos los síntomas o formaciones míticas, herencia del padre muerto, plantean diferentes modalidades de función paterna que dan lugar a modos de existencia estructuralmente diferentes.

Por lo tanto, no es raro que se plantee una pregunta por la función paterna al interior de las nuevas formas de enfermar, o por la manera de consumir del adicto, pero lo importante es servirse del psicoanálisis como fórmula para analizar qué entendemos por función simbólica para luego trazar las líneas correctas de análisis.

Digamos que el trayecto que propone Lacan por los tres complejos, son transiciones por la palabra de Otros.

El complejo del destete es reformulado como “*primera*” pérdida no tanto del seno materno (como su nombre lo indica) sino que trata de una cuestión estructural de falta,

de ausencia de un Otro que sujeta un modo de sobrevivencia, que requiere una elaboración simbólica que se ejemplifica muy bien con el juego del Fort da.

Y lo importante que nos cuenta Lacan específicamente del “destete” es que refiere más a una cuestión cultural que biológica, es decir, esa pérdida se encuentra condicionada por una regulación cultural y no tanto la condición biológica, lo que interesa resaltar de este complejo es que se trata de una relación de dependencia por la pre-maturación de la criatura y que la separación de muchos aspectos del Otro materno es un corte principalmente cultural.

Aunque habíamos dicho que era la primera pérdida Lacan nos señala que el destete, es una repetición de una pérdida anterior, es el lugar donde va a repercutir el traumatismo del nacimiento. Por lo tanto, el complejo del destete como el traumatismo del nacimiento son uno: la manera en que el hombre experimenta la muerte.

Ese Otro, la madre o cualquier Otro, ordena la satisfacción pulsional, no un deseo, todavía no lo sabe, estamos con un germen, un esquema de lo que va a ser el yo. Es la civilización del goce, no solo cuidados, es la concentración del goce desperdigado por ese cuerpo en los orificios. El Otro templea los goces del cuerpo y los ordena respecto a los orificios corporales, también las palabras que acompañan ordenan los significantes S1 que marcan el cuerpo, ordenan el registro pulsional. Es la primera etapa de la construcción del cuerpo alrededor de esos orificios. Es un “*ciframiento*” del lenguaje el que civiliza aquí.

El Otro *materno* organiza orgánica y pulsionalmente al futuro sujeto, ofreciendo un baño de sonidos lenguajeros, para luego alcanzar una unidad, un reconocimiento con la llegada de un otro *semejante* que a través de la humanización del lenguaje se transforma en un *prójimo*, el cual comienza a operar en un juego con reglas, las cuales permitirán la regulación social. Sin embargo, ésta no se pone en marcha sino es con la llegada de una tercera función: el Gran Otro, que también tendrá que caer – o no!- y de esa manera se irá determinando la constitución subjetiva de un sujeto.

Diremos que toda y cada vez que hay un Otro/otro se pone en juego algo de esta cadena –que acabamos de nombrar- por la cual hemos transitado.

Y así mismo, toda relación de a dos está más o menos marcada por el estilo imaginario de estas huellas. Para que una relación adquiriera un valor simbólico se necesita la mediación de un tercer personaje, pero ya sabemos que ese tercer personaje es el lenguaje, que una vez entrado el sujeto quedará dividido. Ese tercer personaje abre un espacio, un espacio vacío, abierto a la lectura, que permite la circulación, es justamente el espacio vacío que tiene el ajedrez y posibilita el movimiento de una jugada u otra, sin ese espacio no hay jugada/sujeto posible.

Ese recorrido es el que nos interesa, pero no olvidemos que lo que nos encontramos en primera instancia con un sujeto es con su yo. Cuando el sujeto habla, lo que expresa primero es el yo, que funciona como unidad imaginaria de sujeto alienado a sí mismo, atrapado en su imagen. El yo es eso que el sujeto sólo puede reconocerse alienándose primero.

La proyección refiere a la identificación imaginaria, proceso que dará inicio al yo y al yo ideal, luego a través de la introyección de significantes (identificación simbólica), del lenguaje, de la palabra del Otro, se va a ir conformando el sujeto.

Sin embargo, el yo y su constitución es un paso necesario para la unidad del cuerpo, el reconocimiento de mí mismo en el Otro y para comenzar el interjuego con el otro, es inevitable y necesario.

En el paso de Otro a otro y a Otro se va sucediendo siempre la cadena significante. Lo simbólico se va presentando de diferente manera en cada pasaje, pero siempre tiene la facultad de flexibilizar: flexibilizar el espejo, flexibilizar el juego con reglas, flexibilizar la realidad, flexibilizar al Otro en cuanto ausencia-presencia, esa es la principal función del lenguaje: *su presencia en ausencia* y es así como introduce su falta dejando al sujeto dividido.

Esto es lo que permite la equivalencia y la sustitución del Otro/otro. El sujeto se humaniza cuando va saliendo en cada estadio de esas captaciones imaginarias.

Una de las maneras en que el sujeto transita desde esas captaciones imaginarias hacia un proceso de subjetivación es a través del fenómeno del transitivismo.

Digamos primero que, cuando se presenta el transítivismo en el niño, el niño dice la verdad, cuando el otro niño se cae, él llora. El sujeto se construye allá fuera. Está tomado por la identificación imaginaria, pero para dar paso a otra cosa. En la adicción ese paso no se da, el sujeto está cautivado con esas identificaciones.

La presencia de la agresividad en este estadio, como un elemento fundamental de la constitución subjetiva, nuevamente nos ha abierto un camino de análisis esencial en torno a la adicción, digamos que la dependencia de un sujeto que padece una adicción se mueve en el registro narcisista de la identificación a la imagen, no habría posibilidad de ejercer una separación simbólica, en algunos casos y en otros, habría muchas dificultades para la entrada de ese espacio simbólico a la relación.

Al proceso de subjetivación entramos por una identificación y salimos por otra identificación. El sujeto reedita esta secuencia de identificaciones a cada rato en la vida, el sujeto adicto también quedándose fijado al Otro imaginario. Esas son las dificultades que vemos manifestadas como resistencias en los discursos que rodean la adicción.

Primero, es la captura del goce por una imagen. Segundo, es la captura del goce por un significante.

- **La Adicción: El mito del paso por el padre**

La adicción es la conservación de un Otro todo. Es la repetición permanente de la mitología del paso por el padre. Mantener la añoranza de un padre: es la operación del mito. Esa idea sostenida opera de manera circular y absoluta. El mito cuenta el paso pero para que justamente no ocurra.

El mito trata de la declinación, relata el proceso de subjetivación.

La adicción se defiende de la declinación, de la castración. Presentándose como la ortopedia del padre.

Por tanto, el rito busca de manera repetitiva a ese Otro completo, creando un semblante de brillo en el Otro desfalleciente. El rito es el acto de mantener la ilusión del Otro.

Al considerar el tiempo cíclico, la función del ritual y la permanencia de un Otro todo, como aspectos esenciales de una adicción, estamos diciendo que ésta se comporta como el *mito del paso por el padre*, es decir, la adicción permanece en una repetición constante de ese paso, persistiendo en una “minoría de edad”, en la añoranza de un Otro como gran referente.

Esta dificultad en el pasaje de un complejo a otro, de un Otro a Otro es lo que también insinúa una obstrucción en el proceso de simbolización de la falta (ausencia del Otro).

La pérdida original es la que genera esta cadena de sustituciones para colmar ese lugar vacío, y en la adicción la vuelta es doble, se niega la castración y se sustituye por ese objeto que se postula como único pero que en definitiva frente a esa atribución no viene más que nuevamente la pérdida.

Por lo tanto, la transición por estas instancias de Otro a otro y Otro -no por las figuras reales de cada complejo, sino simplemente respecto a la sucesión de discursos de Otros/otros-, ubicados en determinadas posiciones y funciones y siendo ellos mismos portadores de la palabra familiar así como también en respectividad al enjambre social que sostiene a ese sujeto, serían algunos de los elementos determinantes en la maduración subjetiva del sujeto.

La transición propia de la constitución subjetiva, extraída de la primera tesis lacaniana, en todo sujeto es problemática no obstante, la podemos advertir de manera ejemplar en aquellos sujetos que padecen una adicción a algún tóxico.

Una vez instalada la adicción, el sujeto se queda presa de un discurso. Se observa una suerte de estancamiento, una dificultad en poder pasar de un estado a otro, de una persona a otra, de una idea a otra. Se advierte una suerte de conformismo que se traduce en una experiencia que por un lado, manifiesta un empobrecimiento subjetivo y por otro, una adhesión a lo primero, que suele llamarse dependencia.

Considerar a la adicción como un mito del pasaje por el Otro, nos ha abierto las puertas para pensar en otros elementos presentes en la adicción.

- **El rito del adicto**

Hemos dicho que la mitología es una herramienta mnemotécnica de transmisión de ley, aquello que debe ser recordado. Vuelve a contar una y otra vez eso que una sociedad debe recordar, por eso decimos que el mito mantiene un tiempo cíclico, un tiempo en el cual no hay acontecimiento sino pura repetición. Los mitos cuentan hechos no acontecimientos.

Ahora, el mito transmite una ley, una estructura, en el intento de sostener dichas individualidades naturales del ser humano.

El mito no posee autor, pertenece al grupo social (es lo que en esta tesis hemos llamado identidad tribal) que lo relata, no se sujeta a ninguna transcripción y su esencia es la transformación. Se repite transformándolo. Entonces, hay una transformación dentro de una estructura que se repite.

La identidad tribal contiene todo el procesamiento del pueblo, como un modo de tramitar lo caótico, lo mágico, lo descontrolado. Esa identidad tribal se actualiza una y otra vez en ritos que no son más que repetir la cosmogonía de las cosas para que nada nuevo acontezca. Para que lo caótico no tenga ningún efecto en la realidad.

El mito traslada y repite la cosmogonía, la explicación de las cosas, los hechos originarios que conformaron los límites de la tribu.

El tiempo en la adicción podríamos decir que es un tiempo mítico. Es circular y de repetición, una repetición que siempre es una vuelta a la primera vez. Siempre es la primera y única vez. Es la rememoración del inicio.

El ritual del consumo escenifica esa cosmogonía, esa primera vez. El ritual es la expresión de ese movimiento circular.

Con Kant sabemos que las leyes que organizan la ciudadanía son también efecto del uso de la razón, entendida por Kant como “la mayoría de edad”. Donde el sujeto no obedece a una ley de Otro sino a la ley de la razón. Un sujeto que hace uso de su razón bajo la

óptica Kantiana es un mayor de edad, un sujeto. Extendiendo esta idea, la búsqueda de ser ciudadano desde Kant se lograba a través del uso de la razón, para eso el proyecto Ilustrado propone la educación, el saber, el conocimiento. Este proyecto estaba muy bien encaminado, pero si de algo nos ha servido Freud -un ilustrado- es precisamente porque se ocupó de un aspecto del ser humano que escapaba a la educación porque no estaba contenido en ella y sin embargo, los pueblos tribales sí habían tenido muy en cuenta con el desarrollo de sus identidades tribales y ejercicios mitológicos, ese aspecto es lo en psicoanálisis llamamos: *lo inconsciente*. La identidad tribal había vehiculizado algo de ese elemento inconsciente que la ilustración con la idea de la educación había dejado fuera.

Los ritos, las costumbres, las identidades tribales, la propia neurosis y así también la adicción, es una manera de hacer algo con esa diferencia o resto que queda del paso del hombre de la naturaleza a la cultura. El funcionamiento subjetivo y social regulado es el trueque que hacemos con la comunidad, es la manera “mediada” de satisfacer los deseos, pulsiones y/o necesidades sin provocar efectos reales.

Por lo tanto, se necesita determinada forma de intervención en la realidad para poder “hablar”-simbolizar- esa realidad.

En las entidades tribales el rito de iniciación significa morir a la familia para renacer a la sociedad, ahora como ciudadano.

En los ritos de iniciación siempre se teatraliza algo bestial que representa la muerte para poder renacer. Es una muerte simbólica, donde se olvida la lengua materna y se aprende una nueva. Aprendiendo un nuevo lenguaje se escenifica una ruptura con la vida familiar. Podríamos decir que el rito representa y sustituye un acontecimiento. El rito es la escenificación e intento de solución del problema del paso.

Presentar una *dificultad en la transición* trae consigo un problema con la *noción de tiempo*, que en estos casos de adicción tiende a concebirse y a aprehenderse como un tiempo mítico, estático, de pura compulsión a la repetición del cual el sujeto se siente presa. El tiempo es concebido como un tiempo de hechos y no de acontecimiento. Como veíamos en la primera parte de esta tesis, el tiempo mítico es un tiempo que repite hechos, que anula la posibilidad del acontecimiento, del devenir.

Ese es el tiempo “*ritualístico*” del tóxico del cual queda presa el sujeto. Esa es una nueva manera de abolir lo inesperado. Se borra el acontecimiento como posibilidad de la incorporación de lo nuevo, de la incertidumbre, de lo no medido. De anular lo inmanejable del tiempo.

- **Freud y Lacan sobre Adicciones**

Las indicaciones fulgurantes y decisivas de Freud sobre la adicción a tóxicos están sobre todo en el “Malestar en la Cultura”.

El punto de vista freudiano está fundado sobre un axioma simple e incluso trivial: la vida es insoportable. Y entonces, para soportarla necesitamos de ciertos sedativos.

Las satisfacciones sustitutivas se sitúan en esta perspectiva no como un goce del síntoma sino como una suerte de transmutación de la realidad por la ilusión, la ficción, la imaginación, el arte.

Ahora, los tóxicos, aseguran una función similar – vuelven soportable la vida en tanto que insoportable- pero con la particularidad de actuar sobre el lugar mismo del sufrimiento: *el cuerpo*.

Las fuertes diversiones funcionan como una sustitución, el tóxico como una anestesia, volviendo insensible al cuerpo ante el sufrimiento y el dolor así como también ante el placer.

Y en este punto nos detenemos para reiterar a modo de conclusión los interesantes planteamientos de Silvie Le Poulichet quien intenta cernir y elucidar el estatus y la especificidad del uso del tóxico en la serie estratégica subjetiva de defensa contra lo insoportable. Para lo cual construye una teoría acerca de la operación farmakón que tendría como objetivo una cancelación tóxica del dolor a través de una identificación del sujeto con aquellas propiedades fundamentales que caracterizan al farmakón como es la reversibilidad, circularidad y ambigüedad, de esta manera el sujeto se defiende del malestar, creando un miembro/órgano fantasma que opera con pseudopulsiones, y por lo tanto trata a su cuerpo con una nueva economía libidinal, de esta manera, el sujeto transforma el cuerpo en un simple organismo. Abole el deseo y las posibilidades de sublimación, quedándose anclado a un objeto imaginario con un semblante de todo pero que no hace más que repetir pura pérdida.

Si las nociones de *ambigüedad, reversibilidad y circularidad* nos parecen esenciales es porque se presenta aquí como la *anulación de un corte*: no entre el cuerpo y el espíritu, sino entre *el organismo y el lenguaje*; es decir, que el tratamiento del órgano psíquico introduce una idea de una verdadera continuidad de sí consigo. Y cabe preguntarse si la operación del *farmakón* no intenta subvertir el orden del lenguaje, que, por su parte, hace advenir el sujeto dividiéndolo. Pronto veremos lo que la clínica nos ofrece al respecto. Por ahora diré que esta creencia es una omnipotencia del *farmakón*, que trata a la psique como si fuera un órgano, como una tentativa de eliminar al sujeto que es precisamente en el asunto que interviene el psicoanálisis para hacerlo advenir.

Volviendo a Freud, nos dice que los propósitos y objetivos vitales traicionados por la conducta de los hombres no van principalmente en busca de la felicidad sino más bien a restar el *displacer*. De eso se trata la cancelación tóxica del dolor a través de la operación *farmakón*.

“Restar el displacer” constituye el argumento de un programa, aquel que en términos metapsicológicos Freud llama principio del placer. Ese programa es irrealizable, imposible “todo el orden del universo se opone”.

Por otro lado, a través de la enseñanza freudiana sabemos que toda persistencia de una situación no engendra más que un bienestar bastante tibio. Sabemos que –nos dice Freud– solamente el *contraste* es capaz de dispensarnos goce intenso, el estado siempre nos ha procurado muy poco. Nuestras facultades de felicidad están limitadas por nuestra constitución.

Freud también nos advierte que el sufrimiento nos amenaza desde tres frentes, lados: en nuestro propio cuerpo, que está destinado a la decadencia y disolución. Del lado del mundo exterior y la tercera amenaza proviene de las relaciones con otros seres humanos.

Este último sufrimiento es más duro quizás que cualquier otro.

Este triple origen y localización del sufrimiento implica como consecuencia una reducción de las pretensiones del hombre a la felicidad.

“La tarea de evitar el sufrimiento relega al último plan eso de obtener el goce”, nos dice Freud. Sobre este fondo de teorización Freud examina los diferentes métodos elaborados por el hombre para resolver el problema del sufrimiento y el acceso al goce.

Los más interesantes métodos de “protección” contra el sufrimiento son aún aquellos que intervienen nuestro organismo. Al fin de cuenta, todo el sufrimiento es sensación, no existe tanto que la experimentemos en virtud de cierta disposición de nuestro cuerpo.

Esta frase de Freud es capital. La distinción desplegada entre los tres fuentes de sufrimiento – el mundo exterior, el propio organismo, la relación con los otros- viene a articular la idea principal donde todo sufrimiento, cualquiera sea su fuente, el lugar donde ella se origina, sea física o moral, toma consistencia como sensación, sufrimiento *corporal*. Por tanto, es el cuerpo quien sufre, es en el cuerpo donde el sujeto sufre.

El método más eficaz destinado a ejercer parecida influencia sobre el cuerpo es el método químico: la intoxicación. ¿Por qué? Porque interviene directamente el cuerpo en lo real.

Nos procura sensaciones inmediatas agradables y modifican nuestra condición de sensibilidad al punto que nos vuelve inaptos a toda sensación desagradable y/o agradable.

Nos da no solamente un goce inmediato sino también una idea de independencia arduamente deseada a la mirada del mundo exterior.

Por último, de las propuestas freudianas extraemos, que la toxicomanía sustituye el goce sexual, presentándose como un goce que se presenta como único y válido para todo. Evitando el (des)encuentro con otro. La adicción insiste soterradamente en un aislamiento del sujeto para evita el sufrimiento proveniente de los otros.

De las propuestas freudianas uno no extrae una entidad patológica, ni un tipo clínico y tampoco un síntoma. Eso que él subraya para nosotros se trata de una respuesta humana, subjetiva, y/o cultural a un problema existencial fundamental: el sufrimiento. Esta respuesta desde un punto de vista económico, sólo desde un punto de vista económico

constituye una pérdida de energía y una pérdida para el programa de la cultura al provecho del goce de uno solo.

Aparte de todo lo desarrollado a partir de las propuestas teóricas del joven Lacan, más adelante en su obra Lacan plantea articulaciones importantes sobre la adicción a tóxicos las cuales nos conducen a su idea fundamental “la droga rompe el matrimonio del cuerpo con el pequeño pipi”, es decir, la droga hace la función de ruptura del cuerpo con el goce fálico.

Por lo tanto, la adicción se plantea como un acto que rompe cualquier lazo social, pues no está dirigido a otro, no contiene en sí mismo algo de la verdad del deseo del sujeto, ni funciona como satisfacción sustitutiva de carácter sexual marcada por la castración.

Según Lacan, la adicción a tóxicos entonces sustituye el goce fálico por goce del cuerpo. Se deduce de la tesis lacaniana que la adicción es una posición subjetiva fundada sobre la elección de un goce en contra del deseo.

Lacan y Freud convergen en que la creación de cultura está fundada justamente en la renuncia pulsional de sus miembros. Esta renuncia tiene su coste y el aparato psíquico cobra su compensación. Por este motivo –sacrificio de goce- el acceso a la felicidad no está dentro del plan de la cultura y así mismo ambos coinciden que la desdicha es inherente al ser humano.

En el seminario VI “El deseo y su interpretación”, Lacan señala que la toxicomanía es una pasión inútil de ese deseo sin Otro. Sin Otro en su división pero con un objeto Otro que pretende colmar. En consecuencia, el acto tóxico se sitúa por fuera de la dialéctica simbólica.

Las propuestas lacanianas nos entregan herramientas para pensar el sujeto contemporáneo, como un sujeto que habita en la falta, pero a la vez es un sujeto que está confrontado con los objetos que se dicen susceptibles de saciar esa falta.

El capitalismo explota la dimensión delirante de hacer creer que se encontrará el objeto que sacia. Él hace creer que no tiene más que servirse sin el auxilio del otro.

La adicción a tóxicos es una de esas “manifestaciones” que abastece al discurso capitalista haciendo serie. Aunque ella no se presta al consumo masivo social, sino que ellos consumen un solo objeto, pero consumen.

La posición toxicomaniaca está fundada sobre una elección de goce y un rechazo del deseo. El toxicómano evita la palabra del Otro, manteniéndolo como objeto completo y único.

El cuerpo lo entendemos como sitio de goce fálico, desde ahí la urgencia del sujeto que padece una adicción por intervenir el cuerpo, interponiendo un goce otro, goce del cuerpo.

Lacan habla de la castración como lo que nos libera de la angustia. Y podríamos decir que la angustia surge en el momento que el futuro sujeto se da cuenta que está casado con su pequeño pipi. Para eso el sujeto debe haber renunciado al Otro materno para casarse con el símbolo del objeto perdido, el problema es cuando el sujeto no logra salir de la nostalgia por el Otro buscando de diferentes maneras su satisfacción narcisista, una de ellas es a través del objeto tóxico.

Como hemos visto, para Freud el tóxico cancela el dolor, en tanto para Lacan rompe con la castración, con la instauración de la ley del deseo a expensas del goce del cuerpo. La adicción sería entonces una serie de defensas contra la inundación pulsional.

La adicción pone un velo sobre lo inconsciente.

- **Nuestra Propuesta para la Clínica de las Adicciones**

Una parte del alivio que se obtiene en un análisis es porque el analizante neurótico experimenta que las palabras que enuncia pierden su peso, se desvanecen en un decir incompleto, dejando un espacio abierto para relanzar al sujeto a otra cosa.

En algunos momentos esas palabras no significan lo que quieren significar, sorpresivamente significan otra cosa, o de manera imprevista aparece alguna que hace serie, encaja en algo que antes no encajaba y entonces emerge una palabra plena y surge un nuevo decir. *El arte del analista debe ser suspender las certidumbres del sujeto hasta que se consuman sus últimos espejismos, y es en el discurso donde debe escandirse su resolución.*

Todo individuo recibió por herencia un cierto relato mitológico sobre la tradición legendaria de su grupo, contenido en una red de significantes que nos precede antes del nacimiento y nos arroja -y también nos ubica- en un lugar en esa historia mítica. Sí! *historia y mítica*, porque nos introduce en un *acontecer* pero bajo un discurso que nos precede y que funciona en un *tiempo cíclico*. Ese es el primer registro que tenemos y por donde nos movemos.

A nivel subjetivo el mito brinda una posición de saber universal. Ese saber del origen permite una doble operación: por un lado, la transmisión de un saber enigmático, y por otro, la negación de la historia para así eliminar el dato de un acontecer que nos precipite a una posición de incertidumbre y de no medida de nuestro tiempo. Ese saber mitológico opera en un tiempo *cíclico*, que *no acontece*, sino que *permanece*. Elimina en sí mismo el acontecimiento para quedarse en una repetición que embriaga.

Ese es el saber mitológico con el que llegan los pacientes, un saber pegado al *espejismo imaginario*, -redoblado en la adicción!- que le otorga una identidad, pero es una identidad prestada, identidad de desconocimiento. Un sujeto no es algo dado de entrada. Un sujeto adviene.

En un análisis, precisamente, puede advenir en su *dialéctica* a través de todos los espejismos imaginarios de la transferencia, pero es ahí donde se teje, como si de un telar se tratara. Primero, se organiza una estructura del lado del analizante y del lado del analista, el telar no aparece hasta que se teje *entre* esa estructura, esa es la manera de

articular la lengua materna con la invención de la propia lengua y el advenimiento como sujeto.

El análisis es el motor del proceso de escritura llevado a cabo por el analizante. Partimos de restos textuales para construir un relato, relato que transforma la posición del sujeto. El sujeto necesita del trabajo textual dado que él es el producto de la palabra y su lugar es el campo del lenguaje. Orientados en función de la palabra, el sujeto se realiza.

El amor en gracia es reconociendo el deseo del sujeto, la verdad de su palabra. La experiencia del análisis nos muestra que con el reconocimiento de *esa* verdad el sujeto se alivia de manera permanente. La palabra plena es palabra en acto. Es inaugural y es realización del sujeto.

Ahora para que este pasaje se genere en un análisis de un sujeto adicto hace falta la emergencia de una pregunta que ya no se responda con la droga y cuya respuesta se convierta en un enigma que le implique particularmente. Ese es el primer paso a trabajar en análisis. El adicto cuando consulta realiza una no demanda a cambio de una oferta. Él se ofrece, ofrece su cuerpo, su vida “estoy dispuesto a lo que haga *falta*”. Lo que le haga falta al Otro, para así él —el paciente— mantener su ser como objeto del Otro. En pocas palabras, colocando siempre la falta y el deseo del lado del Otro. Pero no como enigma, que le llevaría a la pregunta sobre su propio ser, sino con la respuesta ya adjunta, anticipada, obturante: él es la respuesta, el objeto que completa al Otro. Sin embargo, Lacan decía que con su oferta, la de hablar, el analista abre un espacio para crear la demanda.

Sabemos que al hablar las palabras nos introducen en el sistema simbólico de la presencia y de la ausencia. Hablar es hacer la operación, pero en esto hay ciertas particularidades que debemos atender para que esa operación sea efectiva.

La diferencia entre una palabra que convoca a alguien y una palabra que no hace un *llamado* al Otro es muy determinante: no es lo mismo la respuesta a una pregunta que la respuesta a un *llamado* que hace lazo.

El hecho de que la palabra y el lenguaje sean la materia prima tiene otra consecuencia

importante para la práctica clínica: las emociones y los afectos son *efectos* de la palabra y no al revés. No hay manera de hacer un cambio duradero en el análisis sino es operando en aquello que genuinamente sustenta el síntoma o en este caso la operación *frimación*: la palabra.

El análisis que hace Lacan del Caso Dick de Melanie Klein nos ha ofrecido un ejemplo didáctico sobre estas cuestiones. Lacan refiere: "... este niño es dueño del lenguaje pero no de la palabra... es dueño del lenguaje pero no habla... el lenguaje no se ha enlazado con su sistema imaginario...".

Dick, como dice el psicoanalista Jorge Baños Orellana [1], tiene algo del código pero no habla con los demás, no escucha el llamado y tampoco llama: cuando habla no se dirige a nadie.

Ser dueño del campo del lenguaje no es lo mismo que adquirir la función de la palabra. Para eso hace falta que el Otro se distinga, no en un sentido óptico, sino en un sentido libidinal. Es hacer el recorte libidinalmente. Y esto es anterior a la adquisición del lenguaje. En el estadio del espejo se organiza una *gestalt* pero también hay una devuelta libidinal del Otro que dice "ese eres tú".

En la medida en que está libidinizado ese Otro, entonces, el niño puede ver y recortar, apropiarse de la función de la palabra, invocar a ese Otro, dirigirse a él, tener su atención, insistir, saber que es escuchado.

Antes de empezar a hablar el niño es capaz de establecer cierto *intercambio*, de hacer ciertas distinciones: espejarse en la mirada del Otro, seguirle la mirada, sabe jugar por turnos, etc. El bebé comienza a asistir al campo del lenguaje primero apropiándose de la apelación y la expresión. Todas estas cuestiones simbólicas se comienzan a establecer antes de ser dueño del lenguaje, por lo tanto, no hay discurso posible sino se pasa primero por todo el proceso de identificación, del reconocimiento imaginario del Otro.

En un niño ocurre lo contrario a lo que pasó con Dick; primero el niño hace toda esta construcción imaginaria y luego empieza a utilizar las palabras. Lo imaginario está *entrelazado* con lo simbólico y lo real, no hay manera de obviarlo, es el vehículo de lo que vemos, es la condición de posibilidad y ese sorteo es también el que practicamos en la clínica.

Lacan, enuncia algo de esto de manera compleja casi al final de *Acerca de la causalidad psíquica*: “cuando el hombre, en busca del vacío del pensamiento, avanza por el fulgor sin sombra del espacio imaginario, absteniéndose hasta de aguardar lo que en él va a surgir, un espejo sin brillo le muestra una superficie en la que no se refleja nada” (El 2003b: 178).

Un ejemplo simple y conocido: el bebé llora, la madre dice “tiene hambre, tiene sueño, quiere que lo cojan, algo le duele...”. El niño sólo ha gritado: podemos decir ha llamado a Otro. La demanda, como vemos, nace en el campo del Otro siempre, en este ejemplo es la madre quien dice lo que quiere.

El campo del Otro es el campo del lenguaje, no puede ser de otra manera, el campo del Otro se conecta a través del lenguaje, allí donde el ser humano queda suspendido y sujetado desde su primera demanda. No lo es todo, pero estructura todo.

La necesidad del niño que grita sigue manteniendo su carácter de incógnita tras la respuesta de la madre, pero algo sabemos: nunca se corresponde exactamente con ésta. Esa diferencia, el resultado de esa operación de sustracción de la demanda sobre la necesidad es lo que llamamos deseo, como espacio vacío para la creación.

“... La satisfacción de la necesidad no aparece allí sino como el engaño contra el que se estrella la demanda de amor, enviando al sujeto al sueño donde habita el limbo del ser, dejándole en el hablar. Pero el niño no se duerme siempre así en el seno del ser, sobre todo si el Otro, que a su vez tiene sus ideas sobre sus necesidades, se entromete, y en lugar de lo que no tiene le atiborra con la papilla asfixiante de lo que tiene, es decir, confunde sus cuidados con el don de su amor. Es al niño que alimentan con más amor el que rechaza el alimento y juega con su rechazo como con un deseo (anorexia mental)”
(Lacan, 2003f:)

En el origen de toda demanda lo que aparece es la falta en ser y su correspondiente pasión.

Toda demanda, pues, es siempre y finalmente demanda de ser y demanda de amor.

Y el amor siempre exige amor.

La novedad del psicoanálisis consiste en proponer que la respuesta más adecuada al amor no es el amor, sino que mantener el lugar del enigma, el lugar del semblante del ágalma platónico, lo que permite al sujeto seguir interrogándose y relanzar su ser.

Interrogarse sobre su ser lo llevará a la producción de un saber. Existe un vínculo entre el amor y el saber, saber de sí, saber del Otro.

La condición del psicoanálisis y el principio de su eficacia reside en la estructura. Esta estructura, se debe concebir como estructura del lenguaje, pero también como estructura de la palabra y estructura del sujeto dividido por el acto de la palabra.

El lenguaje preexiste lógicamente al sujeto. Para resaltar esa alteridad radical Lacan lo designa como el Otro lenguaje (Otro que primero fue el padre, luego la madre, pero que en definitiva es el lenguaje).

En ese Otro el sujeto encuentra la entrada a algunos elementos de eso que él es, la exigencia e ideales. El sujeto no existe fuera del lenguaje ni fuera del discurso. Esas respuestas son esencialmente representaciones del Otro al que se dirige y ahí me sitúo. El único punto de certitud que porta el sujeto es su “*Yo soy*” pegado siempre a un predicado, en tanto que éste es sujeto de variación. El sujeto no tiene otra manera de acceder a sí mismo sino es a través de “*el acto del decir*”. El sujeto es representado a través del lenguaje.

La consecuencia clínica de ser representado a través del lenguaje es lo que Lacan ha traducido por el concepto de “falta en ser” y es lo que Freud ha identificado como la esencia humana bajo el nombre de “deseo”.

El deseo se distingue y es opuesto como defensa a esa sustancia negativa que el sujeto reencuentra como falta a partir del momento que él habla y que Lacan lo llama “goce”.

Cuando habla, está dividido por el goce; es lo que lo empuja a dirigirse al Otro con el fin de obtener un tratamiento de este defecto sin borrarlo, ya que esta borradura firmaría el fin del deseo. Es exactamente lo que hace el adicto.

El psicoanálisis constituye al respecto el único dispositivo que ofrece al sujeto una manera de reglar esa relación al goce sin romper el lazo social al Otro, vía la transferencia. Igualdad entre el ser del goce del sujeto y el ser lenguaje.

A ese que llamamos adicto no es precisamente ese sujeto de la palabra que ha encontrado en la droga el objeto que le permite obtener el goce, como muchos se piensan, sino que los toxicómanos intentan defenderse de ese goce y justamente participan de un cuestionamiento social y también al interior de la clínica el cuestionamiento se dirige al propio psicoanálisis. Por eso el psicoanálisis debería dejarse enseñar por la adicción.

Podríamos decir que los adictos son sujetos muy enamorados de su objeto y la resistencia se encuentra en la realidad transferencial específicamente en el campo del lenguaje y se manifiesta justo cuando el paciente comienza a enunciar una palabra verdadera, que el analista no es capaz de escuchar por creerse el lugar en el cual esta ubicado: lugar de autoridad.

Entonces, lo que se resiste, según Lacan, no es el *yo* del individuo sobre el cual la persona del analista debe influir, sino el enunciado de una palabra muy próxima a una verdad inconsciente.

Por lo tanto, el progreso del análisis consiste en seguir los hilos de la palabra y traducir el sistema de archivos del sujeto. Es una lectura y luego una traducción, se trata de un sistema de reescritura del sujeto. No sólo es reconstrucción histórica del pasado, sino también traducción y lectura significante (fonemática) del síntoma. Lacan, en “*Función y Campo de la Palabra*”, advierte que el síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto. (Lacan, 2002a: 280-281)

En un análisis la reconstrucción histórica de sus circunstancias o sus relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su *yo* y reconocer lo que él mismo es –aquello que enmascara su *yo*– un efecto de un universo simbólico anterior a su venida al mundo.

No es de él (el sujeto) de quien ustedes tienen que hablarle, pues él se basta para esa tarea, y al hacerlo, ni siquiera les habla a ustedes: si deben hablarle a él es literalmente de otra cosa, es decir de algo distinto de lo que se trata cuando él se habla a sí mismo y que es la cosa que les habla, cosa que, diga él lo que dijere, le sería inaccesible para siempre a sí, por ser una palabra dirigida a ustedes, no pudiera suscitar en ustedes su respuesta, y por haber escuchado su mensaje en esa forma invertida, ustedes no pudiesen, al devolvérselo, no darle la doble satisfacción de haberlo reconocido y de hacerle reconocer su verdad. (Lacan, 2004: 419-420)

Entonces la maniobra transferencial que invierte los términos de la queja sintomática exige las rectificaciones subjetivas que inducen al analizante a percibir lo que forja inconscientemente o prolonga en los motivos de su queja. Sólo un movimiento de antítesis puede permitir entonces restablecer el mensaje inconsciente.

La adicción hace una llamada a la necesidad de subjetivación.

VI. BIBLIOGRAFÍA

1. **Aceituno, Roberto.** (2005): *“Los retornos de Freud”*. Santiago: Editorial Palinodia.
2. **Assoun, Paul Laurent.** (2003): *“Freud y Las Ciencias Sociales”*. Madrid. Ediciones del Serbal.
3. **Baños Orellana, Jorge.** (2005-2006): Apuntes de clases. Psicoanalista Argentino. Seminario y Grupo de Estudio. *“Lacan Cronológico”*. Santiago. Chile.
4. **Baños Orellana, Jorge.** (2013) *“La novela de Lacan”*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
5. **Berges y Balbo.** (1998) *“Sobre el transactivismo. El juego de los lugares de la madre y el niño”* Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
6. **Bourdieu, Pierre.** (2000): *“La dominación masculina”*. Barcelona. España: Editorial Anagrama.
7. **Bourgeois, Louise** (2000): *“Destruction du père. Reconstruction du père”* Francia: Daniel Lelong Éditeur.
8. **Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros.** Edición de Alicia Puleo. (1993): *“La Ilustración olvidada”* Barcelona. España: Editorial Anthropos.
9. **Durkheim, Émile.** (1888): *“Introduction à la Sociologie de la famille”*. Textes. 3. Fonctions sociales et institutions (pp. 9 à 34). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.
10. **Durkheim, Émile.** (1892): *“La Famille conjugale”* Textes 3. Fonctions sociales et institutions (pp. 35 à 49). Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, 570 pages. Collection: Le sens commun.
11. **Durkheim, Émile.** (2004): *“Las reglas del método sociológico. Y otros escritos”*(1895). Madrid. España: Alianza Editorial.
12. **Durkheim, Émile.** (2003): *“Las formas elementales de la vida religiosa”* (1912). Alianza Madrid, España: Editorial. Primera Edición en Área de Conocimiento: Ciencias Sociales.

13. **Eliade, Mircea** (2008) *“El mito del eterno retorno”* España: Alianza Editorial.
14. **Ferréol, Gilles et Noreck, Jean Pierre** (1989): *“Introducción a la Sociología”*. Paris: Armand Colin,
15. **Fugier, Pascal** (2007): *“Jacques Lacan : Les complexes familiaux dans la formation de l’individu. Essai d’analyse d’une fonction en psychologie in Autres écrits”*. Paris, Editions du Seuil, 2001, pp. 23-84.
16. **Fernández Liria, Carlos.** (2001): *“Geometría y Tragedia”: El uso publico de la palabra en la sociedad moderna*. Madrid, España: Editorial Hiru.
17. **Freud, Sigmund.** *“Orígenes del Psicoanálisis (Cartas, manuscritos, notas, 1897-1902)”* Carta 79 del 22 de diciembre de 1897, en Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, Tomo III, 1968, pág. 798
18. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001a): *“Primeras Publicaciones Psicoanalíticas”. (1893- 1899)* Tomo III. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
19. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001b): *“Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres Ensayos de teoría sexual y otras obras” (1901-1905).* Tomo VII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
20. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001c): *“El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen y otras Obras” Capítulo: La moral sexual “cultural y la nerviosidad moderna. (1906-1908).* Tomo IX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
21. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001d): *“Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras”.* (1910). Tomo XI Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
22. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001e): *“Tótem y Tabú”. (1913- 1914).* Tomo XIII Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.
23. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001f): *“Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras” (1914-1916). Capítulo: Duelo y Melancolía”.* Tomo XIV. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.

24. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001g): “*Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*” Tomo XVIII. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.
25. **Freud, Sigmund.** Obras Completas. (2001g): “*El porvenir de una ilusión. El Malestar en la Cultura y otras obras*”. (1927-1931). Tomo XXI. Buenos Aires. Argentina: Amorrortu Editores.
26. **Guillerault, G.** (2005) “*Dolto, Lacan y el Estadio del Espejo*” Buenos Aires: Nueva Visión.
27. **Laplanche, Jean y Pontalis, J. B.** (2002) “*Diccionario de Psicoanálisis*” Buenos Aires: Editorial Paidós.
28. **Lacan, Jacques.** (2005): “*De los Nombres del Padre*”. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós. Primera Edición.
29. **Lacan, Jacques.** (2010): “*El mito individual del neurótico*”. Buenos Aires. Argentina: Editorial Paidós.
30. **Lacan, Jacques.** (2004a): Seminario I, “*Los Escritos Técnicos Freud*”. Editorial Paidós. Buenos Aires. Argentina.
31. **Lacan, Jacques.** (2004b): Seminario IV, “*La Relación de Objeto*”. Argentina: Editorial Paidós
32. **Lacan, Jacques.** (1999): Seminario V, “*Las formaciones del Inconsciente*” (1957-1958) Argentina: Editorial Paidós.
33. **Lacan, Jacques.** (1991): Seminaire VII. “*L'éthique de la Psychanalyse*” (1986). París: Édition du Seuil.
34. **Lacan, Jacques.** (2004c): Seminario VIII. “*La Transferencia*” (1960-1961) Argentina: Editorial Paidós.
35. **Lacan, Jacques.** (2003a): “*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*” En Escritos I . Buenos Aires: Siglo XXI
36. **Lacan, Jacques.** (2003b): “*Acerca de la causalidad psíquica*”. En Escritos I . Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1946).
37. **Lacan, Jacques.** (2003c): “*La agresividad en psicoanálisis*”. En Escritos I . Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1948/ Tesis IV).

38. **Lacan, Jacques.** (2003d): *“El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”*. En Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1949).
39. **Lacan, Jacques.** (1984): *“Les Complexes Familiaux (1938)”* Paris, Francia: Editorial Navarin.
40. **Lacan, Jacques.** (2003e): *“La Familia (1938)”* Argentina: Editorial Argonauta.
41. **Lacan, Jacques.** (2003f): *“La dirección de a cura y los principios de su poder” (1972)* Escritos 1. México: Editorial Siglo XXI.
42. **Lacan, Jacques.** (2012): *“Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”* En Otros Escritos. Argentina: Editorial Paidós.
43. **Lacan, Jacques.** (1996): *“Psicoanálisis, Radiofonía, Televisión”*. Barcelona: Editorial Anagrama.
44. **Lebrun, Jean Pierre.** (2003): *“Un mundo sin límites. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social”*. Barcelona. España: Ediciones del Serbal.
45. **Lévi Strauss, Claude.** (1991): *“Las Estructuras elementales del parentesco”*. Barcelona. España: Editorial Paidós.
46. **Lévi Strauss, Claude.** (1987): *“Antropología Estructural”*. Decimotercera Edición Siglo Veintiuno España Editores: España.
47. **Lévi Strauss, Claude.** (2007): *“Mito y Significado”*. Madrid, España: Alianza Editorial.
48. **Lévi Strauss, Claude.** (2003): *“El totemismo en la actualidad”*. Madrid, España: Editorial Fondo de Cultura Económica.
49. **Lévi Strauss, Claude.** (1986): *“Mirando a lo lejos”*. Barcelona, España: Editorial Argos Vergara.
50. **Lévi Strauss, Claude.** (1956): *“Cuadernos Anagramas. La familia”*. España.
51. **Lévi Strauss, Claude.** (2008): *“Elogio de la Antropología”* Buenos Aires, Argentina: Ediciones Calden.
52. **Lévi Strauss, Claude.** (1990): *“De cerca de lejos”* España: Alianza Editorial.

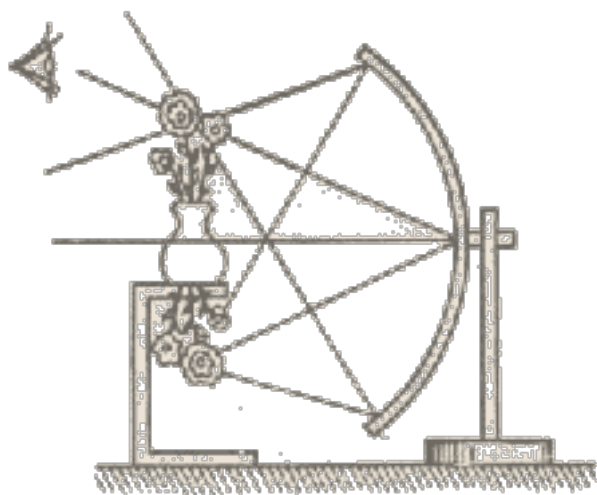
53. **Le Gaufey, Guy.** (1998): *“El Lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria”*. Buenos Aires: Edelp
54. **Le Poulichet, Sylvie.** (2005): *“Toxicomanías y Psicoanálisis. La narcosis del deseo”* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores
55. **López, Héctor** (2007) : *“Las Adicciones. Sus fundamentos clínicos”* Argentina: Editorial Lazo.
56. **Marinas, J.M. y Gárate, I.** (2003) *“Lacan en Español”* España : Biblioteca Nueva.
57. **Marinas, José Miguel.** (2008): *“Lo político y el Psicoanálisis: El reverso del vínculo”* Madrid, España: Biblioteca Nueva
58. **Marinas, José Miguel.** (2014): *“Ética de lo Inconsciente. Comunidad y Psicoanálisis”* Madrid, España: Biblioteca Nueva.
59. **Melenotte, Geroge-Henri.** (2005): *“Sustancias de lo imaginario”* México: consejo Editorial
60. **Organización Mundial de la Salud: OMS** (2004)
http://www.who.int/mental_health/policy/legislation/en/WHO_chapter_hr_spanish.pdf
61. **Pateman, Carole.** (1995): *“El contrato sexual”* Barcelona. España: Editorial Anthropos.
62. **Rassial, J.J.** (2001): *“El sujeto en estado límite”*. Buenos Aires: Nueva Visión.
63. **Rabinovich, Norberto.** (2005): *“El Nombre del Padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce”*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Homo Sapiens. Colección la Clínica de los Bordes. Segunda Edición.
64. **Roudinesco, Elisabeth.** (1993): *“La Batalla de los Cien Años (2). Historia del Psicoanálisis en Francia (2) (1925-1985)”*. Madrid, España: Editorial Fundamentos. Serie Psicoanálisis y Psicoterapia de Grupo.
65. **Roudinesco, Elizabeth.** (2012): *“Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento”*. España: Fondo de Cultura Económica de España.
66. **Sinatra, Ernesto.** (2010): *“¿Todo sobre las drogas?”* Buenos Aires, Argentina: Ediciones Grama.

- 67. Soler, Colette.** (2013): *“Lo inconsciente reinventado”* Argentina: Edición Amorrortu.
- 68. Tort, Michel.** (2005): *“Fin du dogme Paternel”*. París, Francia: Éditions Flammarion, Aubier.
- 69. Tort, Michel.** (2008): *“Fin del dogma Paterno”*. Bs. As. Argentina: Editorial Paidós.
- 70. Zafiropoulus, M. Delrieu, A.** (1999): *“Le toxicomane n'existe pas”*. France: Editorial Navarin.
- 71. Zafiropoulus, Markos.** (2002): *“Lacan y las Ciencias Sociales. La declinación del padre” (1938-1953)*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- 72. Zafiropoulus, Markos.** (2006): *“Lacan, Lévi Strauss o su retorno a Freud” (1951-1957)*. Buenos Aires. Argentina: Editorial Manantial.

VII. ANEXOS

ANEXO 1

- Esquema Óptico de Lacan



ANEXO 2

- **Escultura de Louise Bourgeois**



[Ampliar imagen](#)

Louise Bourgeois

Mamá (Maman), 1999

Bronce, mármol y acero inoxidable

895 x 980 x 1.160 cm

Fundido en 2001

ESPEJISMOS IMAGINARIOS DEL OTRO EN LA ADICCIÓN

UNA APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LA FUNCIÓN DEL OTRO EN LA ADICCIÓN A TÓXICOS EN LA NEUROSIS

I. INTRODUCCIÓN

El *padre*, como concepto, a lo largo de la historia del psicoanálisis ha sido un vector fundamental, considerado como el portador del efecto de orden y ley en la constitución subjetiva y social. Esta idea del *padre* como la necesaria inyección que permite la inscripción del sujeto en el universo simbólico es histórica y actual.

Debido a que se le ha atribuido a la figura del padre el poder de subjetivación, así mismo se ha entendido su ausencia o declinación como la causa de los males que aquejan a las sociedades modernas. La hipótesis de la declinación del padre como factor determinante de la emergencia psicopatológica de las nuevas enfermedades modernas opera hasta en la actualidad. Explícita o implícitamente el padre siempre es el culpable. La adicción a tóxicos no escapa a ello.

En Lacan el concepto del padre pasa por diversas metamorfosis paradigmáticas, transformaciones que han permitido definir tres tiempos teóricos: el primer Lacan (1938) estaría marcado por una teorización imaginaria, el segundo tiempo (1953) sería una época simbólica, y por último, el énfasis de su teoría estaría puesto en lo real.

Estos cambios epistemológicos en el pensamiento de Lacan tienen sus gérmenes en todo el período inicial de su obra, y no dejan de ser inquietudes teóricas que le hacen volver a la pregunta relativa al padre desde diferentes vértices.

Se asume que es un punto de partida arduo, pues no resulta difícil notar que, desde hace un tiempo, entre los autores y psicoanalistas lacanianos, lo “*Imaginario*” y sus efectos no gozan de la importancia que conllevan los otros registros - simbólico y real- y suelen hallarse relegados, postergados del análisis o no bien correlacionados.

No obstante, el registro imaginario y sus efectos ha sido un factor determinante en los “retornos al *padre* del psicoanálisis” del psicoanalista francés, así como en su continuo cuestionamiento de la institución psicoanalítica. Todo esa construcción teórica dirigida a esclarecer los espejismos imaginarios del psicoanálisis entorno al padre, su praxis, es lo que nos permitirá en esta investigación analizar la clínica de la adicción. ¿Por qué? Porque ésta se encuentra cercada por el gran despliegue imaginario del cual es efecto así como fabricante.

Desde ese punto, es importante esclarecer las nociones que postula el psicoanálisis lacaniano respecto a qué es lo que se entiende por *función paterna* y sus consecuencias clínicas. Hoy día, las nociones de Otro y de Padre nos plantean nuevos desafíos a la hora de analizar la clínica actual.

Desde todo este marco conceptual ha surgido la pregunta por ***la función del Otro en la adicción a tóxicos en la neurosis.***

En la primera parte de esta tesis (Tema I), se da centralidad al abordaje de los conceptos de familia, padre y constitución subjetiva. Este recorrido especifica las consecuencias clínicas y sociales del desarrollo de un sujeto, y también extrae las consecuencias para el psiquismo humano toda vez que se produce una fijación en alguno de ellos. Luego, se analizan el pasaje de lo imaginario a lo simbólico y el cambio epistemológico de la noción de función paterna. Posteriormente, se estudian aspectos ligados a la antropología que están a la base de los planteamientos de Lacan.

En un segundo momento (Tema 2), se expone la función de la adicción, seguido de los aspectos imaginarios entorno a ésta. Luego se desarrolla la noción de mito, rito y pasaje en la adicción y posteriormente, la operatoria del tóxico.

Por último (Nuestra Propuesta-Conclusiones), se intenta definir la función del Otro en la adicción, trasponiendo el desarrollo teórico de la función paterna de la primera parte de esta tesis para establecer nuestras perspectivas, haciendo un cruce con los aspectos anunciados en los primeros textos de Lacan respecto a la constitución subjetiva y la relación con ese Otro, ahora en la adicción. Ejemplificaremos el anclaje teórico

expuesto en esta tesis: *“función del Otro y subjetividad en la adicción a tóxicos en la neurosis”*, a través del análisis de un caso clínico.

El joven Lacan construye una teoría de la constitución subjetiva que luego desarrolla en toda su complejidad, explicándonos la fórmula creada por Freud: el método que debemos utilizar para ubicarnos a una distancia adecuada del Padre en el Psicoanálisis y del Padre del Psicoanálisis para así poder acercarnos a escuchar una subjetividad actual.

Este análisis nos permitirá poner el ojo adecuadamente en el sujeto que nos interesa dilucidar tras esta complicada constelación llamada adicción.

II. OBJETIVOS

Objetivo General

- Realizar un recorrido teórico por el concepto de función paterna y constitución subjetiva en el primer tiempo de la obra de Lacan para hacer una aproximación a la función del Otro en la adicción a tóxicos en la neurosis.

III. CONCLUSIONES

De acuerdo a lo desarrollado en esta investigación no se puede sostener la hipótesis que la familia paternal o patriarcal evolucione a una familia conyugal. Por lo tanto, no se podría atribuir a la contracción familiar ni a la declinación del padre como factores causantes de las nuevas formas de enfermar.

El proceso de subjetivación por tanto trata de un padre muerto. El mito del padre es justamente la declinación del padre. Y ese lugar simbólico es un lugar vacío.

Respecto al problema del padre, cuando Lacan des-cubre las resistencias al interior del corpus freudiano, desvela los espejismos imaginarios a los que nos enfrentamos en la clínica así como también en la propia institución del psicoanálisis.

Tal como lo hemos visto en esta tesis, en la adicción, estas resistencias –captación imaginaria- están duplicadas por el discurso tanto del propio sujeto como el de su entorno social.

Lo que postulamos entonces, es que justamente en un análisis, la reconstrucción histórica de sus circunstancias y relaciones permite al sujeto deshacerse de la fascinación imaginaria por su yo y por la red discursiva significativa que lo sostiene, y dar paso al deseo de saber y reconocer aquello que enmascara su yo y algo de lo que él mismo es.

Respecto a la función del Otro en la adicción, el sujeto adicto busca religiosamente un ser supremo, que regule, conceda, prohíba, haga pertenecer, y también aliene y someta. La adicción es la conservación de Otro todo, defendiéndose de la castración. La adicción funciona como una ortopedia del Otro.

El objeto tóxico nada lo representa pues se presenta como un todo único y completo, anulando todo corte o efracción. No es flexible ni admite intercambio.

Digamos que el trayecto que propone Lacan por los tres complejos, son transiciones por la palabra de Otros.

El complejo del destete es reformulado como “*primera*” pérdida no tanto del seno materno (como su nombre indicaría) sino que trata de una cuestión estructural de falta, de ausencia de un Otro que sujeta un modo de sobrevivencia.

El Otro *materno* organiza orgánica y pulsionalmente al futuro sujeto, ofreciendo un baño de sonidos lenguajeros, para luego alcanzar una unidad, un reconocimiento con la llegada de un otro *semejante* el cual inaugura la emergencia narcisista y de agresividad con el rival. Sin embargo, a través de la humanización del lenguaje el semejante se transforma en un *prójimo*, neutralizado por de la incorporación de un juego con reglas, las cuales permitirán la regulación social con la llegada del una tercera función, el Otro del lenguaje, que una vez entrado resignifica los registros anteriores de la relación con Otros y divide al sujeto. De esta manera se irá determinando la constitución subjetiva de un sujeto.

Toda y cada vez que hay un Otro/otro se pone en juego algo de esta cadena –que acabamos de nombrar- por la cual hemos transitado. Y así mismo, toda relación de a dos está más o menos marcada por el estilo imaginario de estas huellas.

En el paso de Otro a otro y a Otro se va sucediendo siempre la cadena significativa. Lo simbólico tiene la facultad de flexibilizar: el espejo, el juego con reglas, la realidad, al Otro en cuanto ausencia-presencia, esa es la principal función del lenguaje: *su presencia en ausencia* y es así como introduce su falta dejando al sujeto dividido. Esto es lo que permite la equivalencia y la sustitución del Otro/otro. El sujeto se humaniza cuando va saliendo en cada estadio de esas captaciones imaginarias. Primero, es la captura del goce por una imagen. Segundo, es la captura del goce por un significante.

El mito cuenta el paso pero para que justamente no ocurra. El mito trata de la declinación, relata el proceso de subjetivación. Por tanto, el rito busca de manera repetitiva a ese Otro completo, creando un semblante de brillo en el Otro desfalleciente. El rito es el acto de mantener la ilusión del Otro.

El tiempo en la adicción podríamos decir que es un tiempo mítico, es un tiempo de hechos y no de acontecimientos. Un tiempo que anula la posibilidad de un devenir. Es circular y de repetición. Siempre es la primera y única vez.

Freud proclama la necesidad de “sedativos” frente a lo insoportable de la vida. Los más interesantes métodos de “protección” contra el sufrimiento son aquellos que intervienen nuestro organismo, siendo la intoxicación uno de los privilegiados porque intercede directamente en el cuerpo. Al fin de cuentas, todo el sufrimiento es sensación, no existe sino lo experimentamos en virtud de cierta disposición de nuestro cuerpo.

El acto tóxico se sitúa por fuera de la dialéctica simbólica. La posición toxicomaniaca está fundada sobre la elección de goce otro, goce del cuerpo y un rechazo del deseo. El toxicómano evita la palabra del Otro, manteniéndolo como objeto completo y único.

Lacan habla de la castración como lo que nos libera de la angustia. Y podríamos decir que la angustia surge en el momento que el futuro sujeto se da cuenta que está casado con el símbolo de su objeto perdido. Para eso el sujeto debe haber renunciado al Otro. El problema surge cuando el sujeto no logra salir de la nostalgia por el Otro buscando de diferentes maneras su satisfacción narcisista, siendo una de ellas es a través del objeto tóxico.

Como hemos visto, para Freud el tóxico cancela el dolor, en tanto para Lacan rompe con la castración, con la instauración de la ley del deseo a expensas del goce del cuerpo.

La operación farmakón, planteada por Sylvie Le Poulichet es una serie estratégica que tendría como objetivo operar como una defensa contra lo insoportable, a través de una cancelación tóxica del dolor. El sujeto se identifica con aquellas propiedades que caracterizan al farmakón como es la reversibilidad, circularidad y ambigüedad, como una manera de defenderse del malestar, creando un miembro/órgano fantasma que opera con pseudopulsiones, y por lo tanto el sujeto trata a su cuerpo con una nueva economía libidinal, transformando el cuerpo en puro organismo. Abole el deseo y las posibilidades de sublimación, quedándose anclado a un objeto imaginario con un semblante de todo pero que no hace más que repetir pura pérdida.

Si las nociones de *ambigüedad, reversibilidad y circularidad* nos parecen esenciales es porque se presenta aquí como la *anulación de un corte*: no entre el cuerpo y el espíritu, sino entre *el organismo y el lenguaje*; es decir, que el tratamiento del órgano psíquico introduce una idea de una verdadera continuidad de sí consigo. Y cabe preguntarse si la operación del farmakón no intenta subvertir el orden del lenguaje, que, por su parte, hace surgir el sujeto dividiéndolo. Por ahora diré que esta creencia es una omnipotencia del farmakón, que trata a la psique como si fuera un órgano, como una tentativa de eliminar al sujeto, que es precisamente el asunto en que interviene el psicoanálisis para hacerlo advenir.

IMAGINARY MIRAGES OF THE OTHER IN ADDICTION.

A PSYCHOANALYTIC APPROACH TO “THE OTHER’S FUNCTION” IN TOXIC ADDICTION IN NEUROSIS.

I. INTRODUCTION

The Father, as a concept, has been a key vector over the history of psychoanalysis, regarded as the carrier of the effect of order and law in the subjective and social constitution. This idea of the father as the necessary injection that allows the registration of the subject in the symbolic universe is both historical and current.

Because it has been attributed to the Father figure the power of subjectivity, likewise it has understood his absence or decline as the cause of the ills of modern societies. The hypothesis of the decline of the father as a determinant of psychopathological emergence of new diseases operates until today. Explicitly or implicitly, the father is always to blame. Toxic addiction is not an exception.

The concept of Father in Lacan goes through various paradigmatic metamorphosis, transformations that have defined three theoretical stages: the first Lacan (1938) would be marked by an imaginary theorization, the second period (1953) would be a symbolic time, and finally, in the last period, emphasis of his theory would be placed on “the real”.

These epistemological changes in the thinking of Lacan have their seeds throughout the initial period of his work. They are theoretical concerns that make him go back to the father’s question from different angles.

It is assumed to be a hard starting point, because it is not difficult to see that, for a while, between authors and Lacanian psychoanalysis, the 'imaginary' and its effects do not enjoy the importance attached to the other registers – the symbolic and the real- and they tend to be neglected, or its analysis delayed or not well correlated.

However, the imaginary register and its effects has been a determining factor in Lacan's 'returns to the father of psychoanalysis' and his continuous questioning of the psychoanalytic institution. All this theoretical construction, aimed at clarifying the imaginary mirages around the father concept, is what will allow us to analyze the clinic of addiction in this study. Why? Because it is surrounded by the great imaginary deployment of which it is effect as well as producer.

From that point, it is important to clarify the concepts postulated by Lacanian psychoanalysis regarding what is meant by "paternal function" and its clinical consequences. Today, the notions of Other and Parent present us with new challenges when analyzing today's clinic.

From this entire conceptual framework, it has emerged the question of *the other's function in toxic addiction in neurosis*.

The first part of this thesis (theme 1) is focused on addressing the concepts of family, parent and subjective constitution. This part of the analysis specifies the clinical and social consequences of the subject development, and also draws the consequences for the human psyche whenever a posting on any of them occurs. Afterwards, the passage from the imaginary to the symbolic, and epistemological shift of the notion of paternal function are analyzed. Subsequently, the thesis analyzes aspects linked to anthropology that are based on the ideas of Lacan.

In a second stage (theme 2), this thesis focuses on explaining the function of addiction, followed by the imaginary aspects around it. This is followed by a development of the function of myth, ritual and passage in addiction and later on, the operation of the toxic.

In its last part (Conclusions), this thesis tries to define the function of the Other in addiction, transposing the theoretical development of the paternal function of the first part of this thesis as to establish our own vision, making a junction with aspects announced in the earliest texts of Lacan about the subjective constitution and the relationship with that Other, now in the context of addiction. We will exemplify the theoretical anchor exposed in this thesis: "*the Other function and subjectivity in toxic addiction in neurosis*", through the analysis of one clinical case.

In that time (the “first Lacan”), Lacan constructs a theory of subjective constitution that then develops in all its complexity, explaining the formula created by Freud: the method we should use to place ourselves at a suitable distance of the Father in psychoanalysis and the Father of Psychoanalysis so that we may get closer to listen the current subjectivity

This analysis will allow us to put the eye properly on the subject that interests us to clarify, after this complicated constellation called addiction.

II. GENERAL OBJECTIVE

- Take a theoretical tour around the concept of paternal function and subjective constitution in the first half of Lacan's work, as to make an approach to the Other's function in toxic addiction in neurosis.

III. CONCLUSIONS

According to the analysis developed in this study, the theory of an evolution from a paternal or patriarchal family to a nuclear family cannot be sustained. Therefore, it could not be attributed to the contraction or decline of the father as drivers of new forms of illness.

The subjective process therefore is about a dead father. The myth of the father is precisely the decline of the father. And that symbolic place is an empty place.

Regarding the problem of father when Lacan dis-cover resisters into the Freudian corpus, reveals the imaginary mirages we face in the clinic practice as well as the very institution of psychoanalysis.

As we have seen in this thesis, in addiction, these resisters –imaginary captation are duplicated by both the discourse of the subject and his own social environment.

Then, what we postulate is that the historical reconstruction of the subject's circumstances and relationships allows him to get rid of the imaginary fascination with his ego and the significant discursive network that supports it, and give way to the desire to know and recognize what masks its self and something that he himself is.

Regarding the role of the Other in addiction, the addict subject is looking religiously for a supreme being that govern, grant, prohibit, do belong, and also alienate and submit. Addiction is conservation of Other All, fending castration. Addiction works as an orthopedic Other. Nothing represent the Toxic object because it is presented as a unique and complete all, canceling all burglary. It is not flexible neither admit any change.

The route proposed by Lacan for the three complexes are transitions by the word of Others. The weaning complex is reformulated as "first " loss not so much of the womb (as the name would suggest) but it is a structural matter of lack, of absence of an Other who holds a survival mode.

The maternal Other organizes the future subject organically and from a driver standpoint, offering a bath of language sounds, in order to reach a unity, a recognition with the arrival of *similar* Other, which opens a narcissistic and aggressive emergency with the opponent. However, through the humanization of language the future subject becomes a *fellow*, neutralized neutralized through the incorporation of a game with rules, which allow social regulation with the arrival of a third function, the Other of language, which once entered redefines the previous records of the relationship with Others and divides the subject. In this way, the subjective constitution of a subject will be determined.

Each and every time there is a Other / other, some part of this chain (previously mentioned and through which we have transited in this thesis) enters in functioning. And likewise, every relationship of two is more or less marked by the imaginary style of these tracks. In the transition from Other to other and Other, the signifying chain eventuates again and again. The symbolic has the power of flexibilizing: the mirror, the game rules, the reality, the other as absence - presence, that is the primary function of language: its *presence in absence*, and is in this way that introduces its lack, leaving the

subject divided . This is what allows the equivalence and substitution of the Other / other. The subject is humanized when it emerges at every stage of these imaginary abstractions. First, it is the capture of enjoyment by an image. Secondly, it is the capture of joy for a significant.

The myth tells about the passage but he does it just to avoid it occurs.. The myth is about the decline, tells the process of subjectivity. Therefore, the rite search repeatedly for that completed Other, creating a semblance of shine on the face of the failing Other. The ritual is the act to maintain the illusion of the Other.

We could say that time in addiction is a mythical time, a time of facts rather than events. A time that eliminates the possibility of becoming. It is circular and repetitive. It is always the first and only time.

Freud claims for the need for "sedative " to face the unbearable life. The most interesting methods of "protection" against suffering are those that intervening our body, poisoning being one of the privileged as it intercedes directly in the body. At the end of it, all suffering is sensation, it does not exist unless we experience it under certain disposition of our body.

Toxic act stands outside the symbolic dialectic. The toxicmania position is founded on the choice of jouissance other, jouissance of body and a rejection of desire. The addict avoids the word of the Other, keeping it as a complete and unique object.

Lacan speaks of castration as what liberates us from anxiety. And we could say that anxiety arises when the future subject realizes that he is married to the symbol of their lost object. For that the subject should have renounced to the Other. The problem arises when the subject does not come out of nostalgia for the Other looking for his narcissistic satisfaction in different ways, being one of those the toxic object.

As we have seen, Freud considers that toxic cancels pain , while for Lacan toxic breaks up with castration, with the introduction of the law of desire at the expense of the enjoyment of the body.

The farmakon operation, proposed by Sylvie Le Poulchet, is a strategic series which would aim to operate as a defense against the unbearable, through a toxic cancellation of pain. The subject identifies himself with those properties that characterize the farmakon as reversibility, circularity and ambiguity, as a way to fend off the upset, creating a ghost member / organ that operates through pseudo-*pulsions*, and therefore the subject treats his body with a new libidinal economy, transforming the body into a pure organism. Abolishes the desire and the possibilities of sublimation, remaining anchored to an imaginary object with a semblance of everything but that it does nothing but repeat pure loss.

If the notions of ambiguity, reversibility and circularity seem essential it because they show up as the cancellation of a cut: not between body and spirit, but between the body and language; i.e. the treatment of psychic organ introduces an idea of a real continuity of him with himself. And one wonders whether the operation of farmakon do not try to subvert the order of language, which, in turn, makes the subject emerge, dividing him. For now I will say that this belief is a farmakon omnipotence which treats the psyche like it was an organ, as an attempt to eliminate the subject, which is precisely the subject matter where psychoanalysis intervenes as to make it emerge.